

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/148584>

Please be advised that this information was generated on 2017-12-05 and may be subject to change.

1609

833

ERNEST PIRYNS, C.I.C.M.

JAPAN
EN HET CHRISTENDOM:

naar de overstijging van een dilemma

I

1971

LANNOO | TIELT | UTRECHT

JAPAN EN HET CHRISTENDOM

naar de overstijging van een dilemma

Promotor : Prof. Dr P.H.J.M. Camps, o.f.m.

JAPAN EN HET CHRISTENDOM:

naar de overstijging van een dilemma

I

PROEFSCHRIFT

ter verkrijging van de graad van doctor in de Godgeleerdheid
aan de katholieke universiteit te Nijmegen, op gezag van de
rector magnificus Dr G. Brenninkmeijer, hoogleraar in de faculteit der sociale wetenschappen, volgens besluit van de senaat
in het openbaar te verdedigen op woensdag 23 juni 1971, te 14 uur
precies door

ERNESTUS DIONYSIUS PAULINUS FRANCISCUS PIRYNS
geboren te Moerzeke (België)



LANNOO | TIELT | UTRECHT

Gezet, gedrukt en gebonden bij
Drukkerij-Uitgeverij Lannoo nvba, Tielt - 1971

© Bij de auteur
Printed in Belgium

D 1971/45 29
ISBN 90 209 0387 X

Aan mijn ouders

U. Piryns (1901-1968)

M. Wauters (1902-1966)

en aan zus en Armand

Magda en Geert

EERSTE BOEKDEEL

Dit boek zou nooit tot stand gekomen zijn indien ik niet de gelegenheid had gekregen van 1957 tot 1959 in Japan te verblijven. Gedurende deze jaren ging een nieuwe en onbekende wereld open, die op mij een diepe indruk heeft nagelaten. Wie in Japan geleefd en het land van nabij gekend heeft, kan het niet meer vergeten. Ik kon er kennis maken met het boeiende Japanse volk, zijn rijke cultuur en zijn godsdiensten. Mijn verblijf in dat land vormt aldus de noodzakelijke achtergrond, die het mij mogelijk maakte nadien deze kennis door systematische studie en reflectie verder te verdiepen. Het resultaat van deze studie en reflectie werd dan neergeschreven in dit boek "Japan en het Christendom naar de overstijging van een dilemma".

Veel dank ben ik verschuldigd aan P. Marcel Van Dijk, provinciaal overste van de missionarissen van Scheut, en aan P. Julien Vandevoorde, beiden hebben mij voor deze arbeid vrijgesteld. Mijn dank gaat ook naar Prof. Nestor Pycke en Omer Degrijse van de katholieke universiteit te Leuven, naar PP. Raf Dhondt, Herman De Vriendt en Jaak Vanwittenbergh en naar allen die mij geholpen hebben met raad, suggesties, het verbeteren van de tekst en het corrigeren van de drukproeven.

Kort na de tweede wereldoorlog heerste er in de missionaire kringen een vrij groot optimisme in verband met de toekomstmogelijkheden van het Christendom in Japan. Dit optimisme bleek nochtans voorbarig te zijn. De feiten tonen immers aan dat sinds het begin van de jaren vijftig het aantal bekeringen steeds kleiner wordt. Gedurende ons verblijf in Japan van 1957 tot 1959 hebben we zelf kunnen vaststellen hoe klein de christengemeenschappen zijn en blijven; toen reeds hadden we de indruk dat de Kerk op een steeds kleiner wordende minderheid van Japanners aantrekkingskracht uitoefende, terwijl andere Japanse religieuze bewegingen zich krachtig ontplooiden en succesrijk werkten. Sindsdien hebben we steeds veel persoonlijk contact met Japan-missionarissen en Japanse priesters gehad en hebben we voortdurend de evolutie gevolgd van Japan in het algemeen en van het Christendom aldaar in het bijzonder. Dat alles riep in ons de laatste jaren de vraag wakker : hoe komt het dat het Christendom zo weinig vat krijgt op het Japanse volk in zijn totaliteit ? Een diepere studie van de religieuze totaalconceptie van Japan en van de missionaire activiteit brachten ons tot het inzicht dat Japan en het Christendom in feite twee polen zijn die tegenover elkaar staan en een dilemma vormen : enerzijds Japan, dat zich steeds breed heeft opengesteld voor vele religieuze en ideologische stromingen en anderzijds het Christendom, dat door hetzelfde Japan niet aanvaard wordt. Dit dilemma roept vanzelf verdere vragen op : wat is zijn diepe oorzaak, kan het overstegen worden en hoe ? Deze vragen willen we trachten te beantwoorden.

Hiermee is dan ook het thema van dit boek aangegeven : "Japan en het Christendom : naar de overstijging van een dilemma". Als de evangelische boodschap voor alle mensen bestemd is, moet ook de mogelijkheid bestaan dat ze kan begrepen en aanvaard worden door de Japanners.

Het beantwoorden van de vraag naar de overstijging van dat dilemma is zeer belangrijk voor de toekomst van het Christendom in Japan; het kan een bijdrage zijn tot het opklaren van een op dit ogenblik uitzichtloos schijnende situatie. Het Christendom dreigt meer en meer te be-

landen in een stagnatiepositie, die velen spontaan de typisch Japanse uitdrukking doet gebruiken *shikata ga nai*, er is toch niets aan te doen ! Japanse en buitenlandse christelijke en niet-christelijke kenners van de religieuze mentaliteit in Japan zijn van oordeel dat het Christendom een getto-karakter vertoont, dat het slechts minieme toekomstmogelijkheden heeft, ja zelfs dat het niet zou passen bij de Japanse mentaliteit en het Japanse leven. De christelijke boodschap echter is essentieel een boodschap van hoop en laat niet toe dat men dit dilemma zou laten bestaan maar dwingt tot het zoeken naar wegen tot overstijging.

Naar ons inzien heeft men nog te weinig gereflecteerd over dit dilemma en heeft men het nog niet in al zijn scherpste gesteld. Eveneens ontbreken er studies, die het probleem van dit dilemma in het hele complex dat Japan is in zijn verleden en in zijn moderne situatie, plaatsen. Dit willen wij doen in dit boek. We tekenen derhalve de lijnen af waarlangs onze uiteenzetting verloopt.

We analyseren de twee polen van het dilemma, eerst Japan, daarna het Christendom; tenslotte brengen we de twee polen bijeen in een poging om het dilemma te overstijgen.

Het boek bestaat uit drie delen. Eerst bestuderen we de ene pool, Japan. We gaan de houding na van Japan ten opzichte van de andere godsdiensten in de loop van de geschiedenis. Vanaf de vroegste tijden tot nu toont Japan zich ontvankelijk ten aanzien van alle religies en ideologieën die voortdurend in nieuwe golven binnendringen. De vlotheid waarmee dit gebeurt, wijst er op dat onder de gestructureerde religies een soepele en buigzame religieuze grondlaag met verschillende dimensies leeft en werkt. In deze grondlaag heeft Japan de vreemde religies en ideologieën opgevangen, op eigen wijze verwerkt, naar eigen modellen gestalte gegeven. Het heeft ze getransformeerd volgens een proces dat we japanisering noemen. In dat proces stellen we zeven fasen vast, die we beschrijven in zeven verschillende hoofdstukken. Door dit proces te ondergaan worden de vreemde religies en ideologieën Japans. Daarbij heeft Japan het voordeel dat de van het Aziatisch continent afkomstige religies en ideologieën zelf zeer soepel en buigzaam zijn en zich gemakkelijk laten inbedden in de Japanse religieuze grondlaag. Japan stelt ook eisen : minder buigzame elementen worden uitgestoten of ingekapseld, het eist een diepgaande transformatie of een diepgaande japanisering.

Daarna onderzoeken we de tweede pool, het Christendom. We bestuderen de houding van het Christendom ten opzichte van de Japanse

godsdiensten. Uit de feiten blijkt dat het over het algemeen negatief is opgetreden tegenover de Japanse godsdiensten en dat het weerstand heeft geboden aan de Japanse religieuze mentaliteit. Het heeft zich gekant tegen de eis tot transformatie en is niet binnengetrepen in de buigzame religieuze grondlaag van Japan. Dit is gebeurd zowel in de *Kimshitan*-tijd als in de tijd na de Meiji-restauratie. We tonen dit aan in drie hoofdstukken. Het Christendom hield er aan te blijven zoals het was overgekomen uit Europa en Amerika. Dit geldt zowel voor de katholieke als voor de protestantse zijde van het Christendom. Slechts zeer langzaam groeide het tot een grotere openheid ten aanzien van Japan, maar deze openheid is steeds zo smal geweest dat het nooit aanvaard werd als een Japanse religie. Aanpassing heeft het slechts toegestaan wat betreft bijkomstige punten en randgebieden. Daardoor is het uitgestoten geworden in de 17e eeuw en werd het een ingekapselde entiteit in de periode die ligt tussen de Meiji-restauratie en onze dagen. Het is geen Japanse religie geworden maar is vreemd gebleven. Hier ligt precies het dilemma : het diepgaand transformerende Japan en het vreemde Christendom.

Kan dit dilemma overstegen worden ? Deze vraag behandelen we eveneens in drie hoofdstukken. We gaan na aan de hand van de feiten of er pogingen in die richting plaatsgrijpen. Die pogingen zijn aanwezig van katholieke en protestantse zijde maar ze zijn nog onvoldoende. Daarna geven we onze eigen visie op het probleem. De overstijging van het dilemma kan gebeuren door de indigenisering of de japanisering van het Christendom. Aldus worden de twee polen van het dilemma bijeen gebracht en versmolten. Het Christendom moet zijn vreemdheid laten vallen en de evangelische boodschap doen binnentreden in de soepele Japanse religieuze grondlaag met haar verschillende dimensies. Juist in deze grondlaag kan Japan de evangelische boodschap opvangen en, op voorwaarde dat het de kern ervan eerbiedigt, laten uitgroeien. Op die wijze komt er een authentiek Japans Christendom tot stand : een geïndigeniseerd of geïapaniseerd Christendom.

Het eerste deel van het boek, de houding van Japan ten opzichte van de andere godsdiensten in de loop van de geschiedenis, kan bij een oppervlakkige lezing van de inhoudstafel wellicht de indruk geven dat het hier gaat over een gewone godsdienstgeschiedenis, die nogal uitvoerig uitgewerkt wordt. Het is helemaal niet de bedoeling geweest een klassieke godsdienstgeschiedenis van Japan te schrijven maar wel de interactie tussen Japan en de oorspronkelijk niet-japanse religieuze en ideologische invloeden te analyseren. We wilden nagaan "hoe" Japan reageert op oorspronkelijk niet-japanse religies, en daarbij telkens en opnieuw onder-

lijnen "hoe" het de vreemde religieuze invloeden omwerkt naar eigen diep in zijn hart verankerde inzichten. Precies daardoor komen de wetmatigheid en de modaliteiten van het transformatie- en japanisatieproces aan het licht en wordt het mogelijk de houding van het Christendom ten aanzien van de Japanse godsdiensten te beoordelen. Het Christendom stelt zich immers voor als een religie van heil voor Japan en moet derhalve dit heil aanbieden op een voor Japan aanvaardbare wijze. Dit is niet gebeurd of althans in zeer onvoldoende mate. Vanuit deze vaststelling kunnen we dan komen tot het ontwerpen van een visie die het heil, dat de evangelische boodschap in zich draagt, wel aanvaardbaar maakt voor Japan. Het eerste deel van dit werk staat derhalve ook helemaal in functie van de twee volgende delen, die de belangrijkste van dit boek zijn.

In dit werk komen vooral het Boeddhisme en het Confucianisme ter sprake. We willen er nochtans de nadruk op leggen dat we in de eerste plaats beschrijven hoe het Japans Boeddhisme en het Japans Confucianisme tot stand gekomen zijn in Japan zelf. Daarom wordt geen exhaustieve referentie gemaakt aan het Boeddhisme en het Confucianisme van India, China en Korea.

Verder zijn er twee wegen om het probleem van de verhouding tussen het Christendom en de andere godsdiensten te bestuderen. De eerste weg is de meer theoretische en speculatieve benadering van het probleem vanuit het Christendom met als middelen de bijbel, de kerkvaders, de kerkelijke schrijvers, de theologie, enz. De tweede weg is de benadering via de case-study. Het is deze weg die we volgen. We bestuderen aan de hand van de concrete feiten hoe Japan en het Christendom elkaar ontmoeten. Van daaruit willen we alleen wijzen op de noodzaak van een nieuwe benadering en komen tot concrete voorstellen om een echte ontmoeting tussen Japan en het Christendom mogelijk te maken.

Het ontmoetingsproces tussen Japan en de andere godsdiensten wordt in het verleden en ook nu veel bestempeld als syncretisme. Hoewel men het woord op verschillende wijze gebruikt, toch schuilt daaronder meestal een zekere negatieve bijbetekenis. Het komt ons voor dat het gebruik van het woord syncretisme reeds te zeer door een bepaalde theologische opvatting is beïnvloed. Daarom vermijden we in dit boek zoveel mogelijk het gebruik van dit woord en willen we trachten het ontmoetingsproces tussen Japan en de godsdiensten in zijn verschillende fasen en varianten zo objectief mogelijk weer te geven. Om die reden zullen we nogal eens omschrijvingen gebruiken zoals transformatie, transmutatie, samengroeien, ineengroeien, versmelting, japanisering, enz.

Verder nog een korte vermelding betreffende het gebruik van de Japanse literatuur. De Japanse auteurs die in dit werk aan het woord komen, hebben in hun eigen taal of in het Engels gepubliceerd. Wat betreft de bijdragen in het Japans, hebben we gebruik gemaakt van betrouwbare vertalingen waarvan wijzelf de betrouwbaarheid getest hebben.

Tenslotte : het citeren van Japanse en andere auteurs in de Japanse en andere talen gebeurt zonder enige verandering aan te brengen in de verschillende spellingen. Hetzelfde gebeurt in de noten en de bibliografie waar de namen van de auteurs, de titels van de boeken en van de artikelen en de plaatsen van uitgave letterlijk worden overgenomen. Waar wij echter zelf aan het woord komen, geven we de Japanse namen weer zoals gebruikelijk is in Japan : eerst de familienaam en daarna de voornaam.

DE HOUDING VAN JAPAN TEN OPZICHTI
VAN DE ANDERE GODSDIENSTEN
IN DE LOOP VAN DE GESCHIEDENIS

DE OORSPRONG VAN HET JAPANESE VOLK EN ZIJN CULTUUR

De oorsprong van het Japanse volk is niet zo duidelijk. De combinatie van archeologie, Japanse mythologie, historische tradities, vroege Chinese en Koreaanse berichten, fysische antropologie, etnologie en vergelijkende taalstudie geven slechts een verwarrend en vaag beeld¹.

Van archeologisch standpunt uit gezien kan men zeggen dat de Japanse prehistorie in het algemeen vrij laat een einde neemt.

Er waren misschien 6 000 à 7 000 jaar geleden mensen in Japan aanwezig, waarvan de stenen werktuigen gelijken op die welke men overal in Noordoost-Azie gevonden heeft. Daarna onderscheidt men drie opeenvolgende culturen, die respectievelijk de naam dragen van *Jômon*, *Yayoi*-en tombe-cultuur.

De *Jômon* cultuur verspreidde zich in Japan rond het derde millennium vóór Christus. De naam *Jômon* wordt hier gebruikt omwille van het aardewerk, dat aan de buitenkant op karakteristieke wijze versierd is met koordmotieven. Deze cultuur is nauw verwant aan de andere culturen, die zich uitstrekten doorheen de noordelijke boslanden vanaf Finland naar Siberie tot het noordoostelijk deel van de Verenigde Staten.

Het *Jômon*-volk kende nog geen landbouw, maar leefde van jacht, verzamelde noten, wortels en schelpdieren. Daarvan getuigen de overvloed van schelpen, die men gevonden heeft bij de putvormige woningen².

Ongeveer in de 2e en de 3e eeuw vóór Christus ontstond in West-Japan de *Yayoi*-cultuur onder invloeden van het vasteland. Ze verbreidde zich vlug vanuit Kyûshû naar het Kantô plein. De naam *Yayoi* cultuur komt van een plaatsnaam in Tôkyô. Het aardewerk is mooier gemodelleerd dan dat van de *Jômon*-tijd. Belangrijk is ook dat het *Yayoi*-volk naast de jacht en het verzamelen van schelpdieren ook de landbouw, het

¹ Cfr Edwin O Reischauer, John K Fairbank *East Asia The Great Tradition*, Vol I van *A History of East Asian Civilization*, Boston, 1958, p 456.

² J Edward Kidder, Jr, *Japan before Buddhism*, New York/Washington 1966, rev ed., p 33, meent nochtans dat primitieve landbouw op kleine schaal scheen bekend te zijn ook in de *Jômon*-cultuur.

brons en het ijzer kende Men cultiveerde vooral rijst op geïrrigeerde velden volgens methoden, hoofdzakelijk van Chinese oorsprong. Ook de kennis van het metaal moet uit China stammen, want de eerste metalen objecten blijken Chinese bronzen spiegels te zijn, evenals muntstukken van de Han-dynastie (206 vóór Christus - 8 na Christus). Het aardewerk vertoont eveneens Chinese en Koreaanse gelijkenissen. Weldra echter werden bronzen spiegels, zwaarden, speren, hellebaarden en klokken in Japan zelf gemaakt. Deze wapens en klokken zijn zo breekbaar dat ze een zuiver ceremoniele functie moeten gehad hebben.

In deze *Yayoi*-cultuur treffen we dus continentale invloeden aan, maar het is moeilijk uit te maken van welk punt precies van het continent deze invloeden afkomstig zijn. Er is ook een duidelijke band met de *Jōmon*-cultuur, daarvan getuigen de schelpenhopen en de putwoningen. Deze *Yayoi*-cultuur trekt zich op bepaalde vlakken door tot in het huidige Japan. De methoden van het cultiveren van de rijst van de *Yayoi*-tijd en van nu berusten op dezelfde grondslag. Ook de met riet bedekte daken van de woningen, afgebeeld op de bronzen bellen, hebben een vorm die nu nog veel voorkomt.

Bovenop deze *Yayoi*-cultuur entte zich rond de 3e eeuw na Christus de tombe-cultuur, die echter het agrarische leven van de volksmassa niet diep veranderde. Deze periode ontleent haar naam aan de grote aarden tumuli (*kofun*) en later aan de stenen grafkamers. Deze tomben en de meeste nieuwe kenmerken van deze cultuur doen weer sterk denken aan een invloed uit Korea en China op Japan, zelfs aan een golf van nieuwe veroveraars vanuit het continent. De tomben zijn rond, vierkantig of hebben de vorm van een sleutelgat en duiden op de aanwezigheid van een hoge aristocratie: ruiters te paard, gehelmd, geharnast en gewapend met een ijzeren zwaard. In de tomben vindt men vaatwerk, artistieker dan dat van de *Yayoi*-tijd, juwelen, spiegels, wapens en andere bronzen en ijzeren voorwerpen. Rondom de tomben treft men de karakteristieke *haniwa* aan, gebakken aarden cilinders met bovenop figuurtjes in de vorm van krijgers, paarden, huizen, enz., waarschijnlijk bestemd om boze geesten te verdrijven. Ijzeren ploegpunten en andere landbouwinstrumenten wijzen op veelvuldig gebruik van ijzer. Het hard gebakken aardewerk lijkt sterk op dat van Zuid-Korea uit dezelfde tijd, zoals trouwens bijna alle voorwerpen verwijzen naar Korea, China en Mongolië³.

Een van de symbolen van het volk van de tombe-cultuur was de *magatama* of een gekromd juweel in de vorm van een grote komma. Deze *magatama* vindt men in de tomben en zijn identiek aan die welke de

³ Cfr. George B. Sansom, *Le Japon Histoire de la civilisation japonaise* Paris, 1938, pp. 16-17.

gouden kronen van de heersers en de nobelen van Silla (Korea) versieren⁴. Reeds in de *Jômon*-cultuur dienden klauwen van dieren, tanden en stenen, geperforeerd aan het uiteinde, als vroegste *magatama*⁵. De *magatama* echter van de tombe-cultuur zijn vervaardigd van agaath, jaspis, kwarts, rotskristal, jade, nefriet en chrysoliet. Geen enkele van deze laatste drie materialen is te vinden in Japan, zelfs niet in het eigenlijke China maar wel in de streek van het Baikal-meer of in de bergen van de Oeral. Uit deze gegevens mogen we besluiten dat de tombe-cultuur over Korea heen verwijst naar China en verder naar Mongolië.

Deze cultuur trekt zich door tot in de 7e eeuw, dus tot in de historische tijden van Japan. De grootste concentratie van deze tomben is te vinden in het hoofdstedelijk district aan het oostelijk einde van de Seto-nai-kai (Inland Sea) en vele ervan worden geïdentificeerd als de graven van keizers waarvan de namen nog terug te vinden zijn in de historische traditie. De huidige Japanse keizerlijke lijn is ongetwijfeld terug te brengen tot de heersers uit deze tombe-cultuur, zelfs tot vroegere tijden.

Naast deze archeologische gegevens moet ook aandacht besteed worden aan de fysische antropologie. Van raciaal standpunt uit gezien kan men moeilijk een stevig staande hypothese opbouwen over de oorsprong van de eerste Japanners. Al wat men hierover zeggen kan is dat de eerste bewoners van Japan, zoals hun prehistorische culturen, van gemengde oorsprong zijn. De vroege bewoners van het eilandenrijk bevatten groepen verwant aan die van Zuidoost-Azië. Andere groepen, maar dan van het Ainoe-type, vormden een deel van het *Jômon*-volk. Deze twee raciale stromen werden voor het grootste gedeelte waarschijnlijk geabsorbeerd in het latere Japanse volk. Zonder twijfel waren er ook mongoloiden aanwezig uit Noordoost-Azië, althans in de *Jômon*-tijd. Het is ook duidelijk dat er gedurende de *Yayoi*-tijd en in het begin van de tombe-cultuur steeds meer mongoloiden Japan binnenkwamen vanuit Korea. Deze immigratie vindt ook plaats in de historische tijden. Het is best mogelijk dat deze Noordoostaziaten de predominerende stroom waren, misschien reeds vanaf de vroegste tijden.

Op dezelfde wijze kregen de Noordoostaziatische cultuurinvloeden de bovenhand, evenals een altaïsch taaltype de basis werd van de historische Japanse taal.

Hierbij valt nog aan te stippen dat de culturele bijdrage van de Ainoe betrekkelijk klein is geweest, hoewel ze via vermenging de fysische kenmerken van de huidige Japanners hebben medebepaald, o.m. de lichaamsbehandling, die sterker is dan bij de andere mongoloïde volken. De kleinere

⁴ Cfr. Reischauer, Fairbank, *o.c.*, pp. 409 en 460.

⁵ Cfr. Kidder, *o.c.*, p. 69.

gestalte en de ietwat donkerdere huidskleur van de moderne Japanner is dan te verklaren uit Zuidoostaziatische invloeden

Dat alles zijn vrij onduidelijke gegevens Belangrijker is echter ongetwijfeld het feit dat de Noordoostaziatische, Chinese en Koreaanse invloeden groot zijn geweest door de voortdurende inwijking van mongoloiden van het continent naar het eilandenrijk Deze werden spoedig de overheersende groep en de stichters van de historische Japanse staat Drie van hun voornaamste attributen werden mettertijd de drie keizerlijke regalia het gekromde kleinood (*magatama*), de spiegel en het zwaard Dat zijn thans nog de drie symbolen van de keizerlijke macht

De *Wei Chih* (De Geschiedenis van het Koninkrijk Wei) (ca 297 na Christus) noemt de bewoners van de Japanse eilanden de *Wa* en vermeldt dat ze verdeeld waren in meer dan honderd clans⁶ Het gebied waarover de *Wei Chih* spreekt betreft waarschijnlijk Kyûshû, het gedeelte van Japan dat het dichtst bij Korea gelegen is Het land van de *Wa* werd bewoond door een zeker aantal onafhankelijke stammen, die elk hun eigen koning of koningin hadden, waarvan de machtigste betrekkingen onderhielden met China. Deze koninginnen en koningen waren tegelijkertijd ook hogepriesteressen en hogepriesters of sjamanen Die tijd schijnt trouwens ook een overgangperiode geweest te zijn van matriarchaat naar patriarchaat. Een van de vele clans van Kyûshû verkreeg een zekere suprematie over zijn bureu, begon steeds verder invloed uit te oefenen naar het westen toe en vestigde zich tenslotte in de streek van Yamato, rond het huidige Nara Daar zette deze clan zich vast en verwierf er een vage soevereiniteit over geheel Centraal- en West-Japan, zelfs over delen in Zuid-Korea Deze soevereiniteit betekende niet dat de autonome rechten van de andere clans teniet werden gedaan, maar veel meer dat het hoofd van de Yamato-clan de voornaamste werd onder de andere clanhoofden en dat de speciale erediens ten van die clan tot de voornaamste van het gehele land werden Zo werd de aanbidding van Amaterasu, de zonnegodin, de mythologische stammoeder van de Yamato-clan, de hoogste erediens Van de opperpiesters van de Yamato-clan stamt het Japanse keizerlijke geslacht af. Deze afstamming, met alle restricties die hierbij dienen in acht genomen te worden, maakt dat het huidige Japanse keizerlijk huis het oudste regerend geslacht ter wereld is De heerschappij van deze Yamato-clan is dus het begin van de Japanse staat een losse vereniging van clans onder de suprematie van één voorname clan Dat is natuurlijk nog niet het rijk zoals het later in de Japanse geschiedenis zou uitgroeien, maar het vormt toch het begin van een

⁶ Cfr Ryusaku Tsunoda, WM Theodore De Bary, Donald Keene, *Sources of Japanese Tradition*, New York/London, 1967, 3d pr, Vol I, p 4

nieuwe natie. Het belangrijkste is dat, bij het begin van de historische tijden, het grootste deel van het land bewoond was door een volk dat, tengevolge van vroegere raciale vermengingen, homogeen was en een gemeenschappelijke cultuur bezat; een volk dat, opgedeeld in clans, zich begon te consolideren rond de 4e eeuw onder de imperiale clan, ook genoemd de *Tennô*-clan. Hoewel de positie van de heersende dynastie niet altijd even stevig was, bestond er een soort politieke stabiliteit, gevormd door een machtsevenwicht tussen de hoofden van de grote clans, onder de supervisie van de *Tennô*-clan.

DE VROEGE SHINTO EN HET EERSTE CONTACT MET HET CONFUCIANISME EN HET TAOISME - 522

I DE VROEGE SHINTO

Het is moeilijk de vroege Shintô te schetsen. Immers de geschreven bronnen, die beschikbaar zijn over de eerste religieuze ervaringen van de vroege Japanners, zijn van latere datum, vooral de *Kojiki* (Record of Ancient Matters - 712) en de *Nihonshoki* (History of Japan, ook bekend als de *Nihongi* - 720). Nochtans zijn beide werken buitengewoon belangrijk omdat ze vrij betrouwbare gegevens verschaffen over de tijd vanaf 400 na Chr. Bovendien bevatten zij veel mythen en de neerslag van historische feiten van vóór de 5e eeuw. Door interpretatie naar het verleden toe van deze mythen en de verdere gegevens van beide werken kunnen we dus een bepaalde kijk krijgen op het geloof en de maatschappelijke organisatie van het primitieve Japan vóór het overspoeld werd door de meer gevorderde denkbeelden van China¹.

De naam Shintô vraagt om uitleg. Het sino-japanse woord Shintô betekent 'De Weg van de kami', maar deze naam kwam slechts later in gebruik om de nationale of populaire religie van Japan te onderscheiden van het Boeddhisme of de *Butsudô*, 'De Weg van Boeddha'.

De eigenlijke Japanse benaming voor het complex dat schuilt onder 'Shintô' is *Kami nagara no Michi* of *Kannagara no Michi* en betekent 'the Way after the manner of the Gods' of 'as it was practised by the Gods'. De term Shintô vinden we voor het eerst gebruikt in de *Nihongi* met betrekking tot keizer Yōmei (540-587).

The Emperor believed in the Law of Buddha and revered the Way of the Gods''².

De Shintô zou ontstaan zijn in de primitieve *Yayoi*-periode bij het begin van de rijstveldcultuur³.

¹ Cfr Edwin O. Reischauer, *Japan Past and Present*, Tokyo, 1953, 2d ed., p. 30.

² Cfr W. G. Aston, *Nihongi: Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D. 697*, London, 1956, Vol. II, p. 106.

³ Cfr Ichirô Ishida, *Shintô and the History of Japanese Culture*, in

We zullen de religieuze visie van de Japanners trachten weer te geven zoals ze geleefd heeft tot aan de komst van het Boeddhisme. Met religieuze visie bedoelen we hier niet een gesystematiseerde religie, die duidelijk en klaar is vastgelegd in de filosofische en theologische zin van het woord. We bedoelen hier veeleer een soort levenshouding van de vroege Japanners, het bewustzijn dat zij leefden in een sacrale wereld, hoezeer ook omgebogen in magische zin. Onze poging komt dus neer op een soort reconstructie. Daarbij zullen we ook reeds trachten de elementen aan te stippen, die wijzen in de richting van beïnvloeding door andere religies en ideologieën.

I DE ELEMENTEN VAN DE VROEGE SHINTO

In het algemeen kunnen we zeggen dat de elementen waaruit de vroege Shintô ontstaan is, de volgende zijn: de natuur en zielencultus, de met de geschiedenis verbonden voorouder- en heldenverering en de primitieve voorstelling van oerouders en oerparen.

Het hele vroeg religieuze complex van de Japanners was gekarakteriseerd door een kosmische oriëntatie. De wereld waarin ze leefden, de natuur die ze aanschouwden, de dingen die ze gebruikten, de handelingen die ze stelden, hadden geen op zichzelf staande intrinsieke waarde. Ze kregen slechts die waarde en werden enkel werkelijk, omdat ze op een of andere wijze participeerden aan een transcendente werkelijkheid. Objecten verschijnen als een omhulsel van een vreemde kracht, die dit object onderscheidt van zijn omgeving en er zin en waarde aan verleent.⁴

Centraal staat hier het begrip *kami* dat gewoonlijk vertaald wordt als god, goden (gods, deities), zielen, geesten. De bekende Shintôïst Motoori Norinaga (1730-1801) omschreef de term *kami* aldus:

'I do not yet understand the meaning of the term *kami*. Speaking in general, however, it may be said that *kami* signifies, in the first place, the deities of heaven and earth that appear in the ancient records and also the spirits of the shrines where they are worshipped.

It is hardly necessary to say that it includes human beings. It also includes such objects as birds, beasts, trees, plants, seas, mountains, and so forth. In ancient usage, anything whatsoever which

Proceedings The Second International Conference for Shinto Studies Theme: Continuity & Change, [Tokyo, 1968], p. 108.

⁴ Cfr. Mircea Eliade, *De mythe van de eeuwige terugkeer. Archetypen en hun herhaling*, vert. Anton Monshouwer, Hilversum, 1964, p. 12.

was outside the ordinary, which possessed superior power, or which was awe-inspiring was called *kami*. Eminence here does not refer merely to the superiority of nobility, goodness, or meritorious deeds. Evil and mysterious things, if they are extraordinary and dreadful, are called *kami*. It is needless to say that among human beings who are called *kami* the successive generations of sacred emperors are all included. The fact that emperors are also called "distant *kami*" is because, from the standpoint of common people, they are far-separated, majestic, and worthy of reverence. In a lesser degree we find, in the present as well in ancient times, human beings who are *kami*. Although they may not be accepted throughout the whole country, yet in each province, each village, and each family there are human beings who are *kami*, each one according to his own proper position. The *kami* of the divine age were for the most part human beings of that time and, because the people of that time were all *kami*, it is called the Age of the Gods (*Kami*)⁵.

Al deze dingen werden *kami* genoemd omwille van een hogere macht, die erin aanwezig werd geacht⁶.

Dit *kami*-concept karakteriseert de Shintô als natuurverering, een animisme of een animatisme. De oude Japanners kwamen, evenals andere natuurvölker, onder de indruk van het Heilige en leefden aldus in een sacrale wereld in de zin, zoals Rudolf Otto die beschreven heeft⁷. Ze maakten aldus geen onderscheid tussen profaan en sacraal; alles was sacraal; de mens nam als vanzelfsprekend aan dat hij een integrerend deel uitmaakte van de kosmos, die hij zag als één groot geheel van levende wezens, die alle de *kami*-natuur gemeenschappelijk hadden. Alles was dus beziel⁸.

⁵ Cfr Daniel C. Holtom, *The National Faith of Japan*, New York, 1938, pp. 23-24.

⁶ Men zal in de beschrijving van Motoori Norinaga de hoofdtrekken herkennen van het mana van de primitieve religies. Zie ook Sakamaki Shunzô, *Shintô: Japanese Ethnocentrism*, in: Charles A. Moore, ed, *The Japanese Mind. Essentials of Japanese Philosophy and Culture*, Honolulu, 1967, p. 25-26. Daaraan verwant is de definitie gegeven door Muraoka Tsunetsugu, *Studies in Shinto Thought*, tr. Delmer M. Brown and James T. Araki, [Tokyo], 1964, p. 23: "The ancient people of Japan considered anything which manifested awesome potency to be a Kami. No distinction was made between Kami that were good or bad, noble or mean, strong or weak. The early Japanese thought of "myriad Kami" that were dispersed among natural objects and human beings".

⁷ Cfr. Rudolf Otto, *Het heilige. Een verhandeling over het irrationele in de idee van het goddelijke en de verhouding ervan tot het rationele*, herz. vert. O. Noordenbos, Hilversum, 1963, pp. 12-46.

⁸ Daarom is het getal van de *kami* niet minder dan 800 myriaden (*yaoyorozu no kami*) of ontelbaar.

Men vereerde hemelse fenomenen : de zon (waarvan de eredienst van de zonnegodin Amaterasu getuigt), de maan, de bliksem, de donder, de storm, de wind en de regen. Ook aardse fenomenen waren object van verering het water, de bergen, de dieren en de planten. De agrarische maatschappij kende natuurlijk eveneens haar *kami* van de vruchtbaarheid⁹. De vos en de slang blijken hier een belangrijke plaats in te nemen. De vos wordt verbonden met het rijstveld en de rijst, het voornaamste voedsel.

Deze sacrale visie richtte zich ook op de mens, die door het leven zelf in betrekking stond met de natuur : hij was landbouwer, jager, visser, kunstenaar, allen werden beschouwd als instrumenten van de *kami*, die door hen werkten. Mensen, die met een bijzonder karakter uitgerust waren, werden aldus ook in deze eredienst betrokken zodat *kami*-fiering van mensen zelfs nu nog voorkomt¹⁰. Hier en daar vindt men ook nog sporen van fallisme, onmiskenbaar teken van verering van de vruchtbaarheid.

Ook de doden hadden hun plaats in deze religieuze houding Enerzijds zei men dat ze in het graf waren, waaruit de voorstelling van een onderwereld ontstond en anderzijds sprak men van het opstijgen van de zielen naar de hemel. Deze doden werden de voorouders wier bescherming noodzakelijk was voor de nakomelingen en de clan. De dodencultus werd op die wijze een machtig sociaal bindmiddel We kunnen hier reeds zien hoe voorouderverering en politieke geschiedenis samensmelten. Belangrijk waren de voorouders van de heersende families, de vroegere clanhoofden en de helden Zo bestond de gemeenschap in het oude Japan uit de voorouders en de levenden.

Een speciale plaats bekleedden ook de godheden, ontstaan uit de primitieve voorstelling van oerouders en oerparen. Hier vinden we een hele reeks van mythische figuren, die we echter bij de mythologie zullen behandelen.

Natuurverering en vooroudercultus groeiden reeds vroeg samen omdat de voorwerpen uit de natuur of de natuurverschijnselen met de voorouders in de verbinding gebracht werden. Storm, donder en aarde werden aldus gezien als de allereerste stamvaders of stammoeders. Zo is de zon en de vooroudermoeder van het keizerlijk huis of van de Yamato-clan één en dezelfde godheid, Amaterasu, de zonnegodin. Deze identificatie heeft

⁹ Op de Shintô kalender figureren nog steeds een hele reeks van vruchtbaarheidsfestivals

¹⁰ Aldus nam alles deel aan het *kami*-zijn en kan men terecht schrijven dat nu nog alle dingen *kami* kunnen genoemd of als potentiële *kami* beschouwd kunnen worden, cfr Sôkyô Ono, *Shinto The Kami Way*, Tokyo, 1962, p 6

de religieuze ervaring van Japan verdiept. De natuurkrachten worden in de vergoddelijkte voorouders dichterbij gehaald en vol vertrouwen benaderd. Terwijl de Koreanen in de natuurverschijnselen meer het dreigende zagen, beklemtoonden de eerste Japanners meer de schoonheid en de uitbundigheid van de natuur en erkenden in de weldadige natuurkrachten hun voorouders. Hier komt een typische Japanse karaktertrek tot uiting : men ziet het Absolute in de fenomenale wereld¹¹. Deze trek hebben de Japanners bewaard gedurende heel hun geschiedenis tot nu toe.

II. DE SHINTO-MYTHOLOGIE

Rond de *kami* weeft zich een kring van mythen. De voornaamste bronnen van de Japanse mythologie zijn de reeds vermelde *Kojiki* (712) en *Nihonshoki* (*Nihongi*) (720). De auteurs van beide werken zijn beïnvloed door ideeën van de 8e eeuw. Ze hebben klaarblijkelijk de oude Japanse mythen een nieuw kleedje gegeven en vervormden de historische tradities om het prestige en de macht van de heersende clan van Yamato te verhogen. Ze wilden de indruk geven alsof Japan een sinds lang ge-centraliseerde maatschappij kende met een even eerbiedwaardige ouderdom als het toenmalige China. Daarom zijn beide werken — zoals reeds gezegd — historisch slechts betrouwbaar vanaf 400 na Chr. We beklemtoonden nochtans ook reeds hun grote waarde in verband met de tijd vóór 400 omdat ze een geheel vormen van mythen, genealogieën, de neerslag van vage historische feiten van vóór de 5e eeuw en ontleningen aan de Chinese gedachtenwereld en -geschiedenis¹².

Tevens moeten we hier aan toevoegen dat ze niet gewoon gebeurtenissen weergeven, die fel zijn opgesmukt met fantasie. De *Kojiki* geeft welbewust de evolutie weer van een centrale idee, die de verhalengroepen samenhoudt : het concept van één grote *kami*, Amaterasu of de zonnegodin, waarvan de keizerlijke familie afstamt¹³.

We geven hier enkele mythen, die belangrijk zijn voor ons verder be-
toog.

Thegonische en kosmogonische mythe

In dit soort mythe zien we duidelijk dat de Shintô een natuurreligie is,

¹¹ Cfr. Hajime Nakamura, *Ways of thinking of eastern peoples: India - China - Tibet - Japan*, Honolulu, 1968, rev. eng. ed., 3d pr., p. 350

¹² Cfr. Edwin O. Reischauer, John K. Fairbank, *East Asia The Great Tradition*, Vol I van *A History of East Asian Civilization*, Boston, 1958, p. 464. Volgens deze auteurs hebben de Japanse kosmogonische mythen ook trekken gemeenschappelijk met de Polynesische mythen.

¹³ Cfr. Muraoka, *o.c.*, p. 13.

waarin de creatieve krachten een voorname rol spelen Ze verhaalt de generatie en de formatie van de wereld door de voortbrengende krachten van de *kami*

De *Kojiki* verhaalt dat de namen van de *kami*, die geboren werden (of "werden" - *aremaseru*) in het plein van de hoge hemelen (*Takama-no-hara*), toen hemel en aarde begonnen (*hajime*), de volgende zijn Ame-no-minaka-nushi no *kami* (*kami*, heer van het verheven centrum van de hemel), vervolgens Taka-mimusubi-no-*kami* (hoge en verheven *kami*, die voortbrengt) en Kami musubi-no-*kami* (goddelijke *kami*, die voortbrengt) Deze drie zijn allen *kami*, die alleen geboren worden en ze verbergen hun lichaam¹⁴

Terwijl de aarde zich als een dikke brij beweegt, verschijnen uitschietend als een rietstengel weer twee godheden Samen met de drie eerste noemt de *Kojiki* hen de hemelse *kami* Daarna komen weer twee afzonderlijke goden en dan vijf godenparen, telkens een mannelijke en een vrouwelijke godheid, de jongere zuster van de mannelijke¹⁵ Het laatste godenpaar is Izanagi no-*kami* (*kami*, de mannelijke, die uitnodigt) en Izanami no-*kami* (*kami*, de vrouwelijke, die uitnodigt)

Izanami en Izanagi krijgen van de andere goden een hemelse juwelenspeer Vanaf de hemelbrug (de regenboog ?) roeren ze in de brijachtige massa onderaan tot deze zich verdikt De speer wordt uit de brij getrokken, druppels druipen af, vallen naar omlaag en vormen een eiland Beide goden dalen af op het eiland, huwen en verwekken de Japanse eilandenreeks en een aantal goden van beide geslachten Izanami baart ook de god van het vuur, die naar tijdens de geboorte zo erg verbrandt dat ze sterft Zij daalt af in de onderwereld waar Izanagi haar opzoekt om haar terug te halen Tegen haar gebed in kijkt Izanagi naar haar en is ontzet bij het zien van het in ontbinding zijnde lichaam van zijn echtgenote Hij vlucht en spert de toegang tot de onderwereld met een rots af. Izanami wordt aldus de godin van de onderwereld Izanagi reinigt zich

¹⁴ Cfr Jean Herbert, *Les Dieux nationaux du Japon*, Paris, 1965, pp 20 en 11 Herbert baseert zich op de vertaling van de *Kojiki* van Basil Hall Chamberlain, Kobe, 2d ed, 1932 De *Nihongi* begint als volgt 'Of old, Heaven and Earth were not yet separated, and the In and Yô not yet divided', cfr Aston, *oc*, Vol I, p 1 Uit het gebruik van de woorden *In* en *Yô* blijkt een Chinese invloed, de Chinese *Yin* (*In*) en *Yang* (*Yo*) zijn de kosmische oerpotenties *Yang* is de positieve mannelijke kracht en *Yin* de negatieve vrouwelijke kracht Beide concepten gaan terug op het Chinees Universisme Zie daarover Helmuth von Glasenapp, *Die Fünf Weltreligionen Brahmanismus, Buddhismus, Chinesischer Universalismus, Christentum, Islam*, Dusseldorf/Köln, 1967, 2e Aufl, pp 127 129

¹⁵ Het Japanse woord voor jongere zuster is *imôto* In de oude Japanse taal bestaat het woord *imo*, dat en jongere zuster én echtgenote betekent

met een bad van de bezoedeling, opgedaan door het contact met de dode. Daarbij ontstaan een reeks goden. Uit zijn ogen, die hij wast, ontstaan Amaterasu-ômikami, de zonnegodin en Tsuki-yomi-no kami, de maangod, uit zijn neus ontstaat Takehaya susa-no-ômikoto, beter bekend als Susa-no-ô de stormgod¹⁶.

Naast theogonie en kosmogonie, die in elkaar vloeren, treden in deze mythe enkele zaken naar voren die in de oude Shintô zeker belangrijk waren: de tegenstelling tussen leven en dood, fallische motieven die met de generatieve krachten van de goden samenhangen en ook betrekking hebben op de vroege Japanse huwelijksgebruiken. Op te merken valt ook de gelijkschakeling van het leven met de reinheid en van de dood en het euvel met de onreinheid. Daarop berust het reinigingsceremonieel van de Shintô.

Wat ons in het verschijnen van al deze goden verder interesseert, zijn de drie figuren van Ame no minaka-nushi, Taka mimusubi-no-kami en Kami musubi-no-kami, de betekenis van hun namen en hun handelingen¹⁷.

Hier zien we hoe de vroege Shintô niet zozeer moet gezien worden als een monistische filosofie maar als een natuurreligie, een religieuze visie die grote aandacht geeft aan de creatieve krachten van de natuur. De mythen verhalen ons de formatie van de wereld door de generatieve activiteiten van de *kami*. In de namen van twee der bovenvermelde *kami* vinden we het woord *musubi* terug, dat creatieve evolutie betekent. *Musubi* is de elementaire kracht die de daden van de goden (en van de mensen) effectief maakt¹⁸.

Gaat het hier nu over een schepping van de wereld door deze drie godheden? Het schijnt wel moeilijk te zijn om dat uit te maken. Numazawa Kichirô zegt:

"Neither in the *Kojiki* nor in the *Nihonshoki* do we find a statement which expressly exhibits the creation of the world, whether it be that of heaven or of earth. According to the tradition of these

¹⁶ Naar een andere versie van de mythe werden deze drie vroeger geboren.

¹⁷ We geven hier een korte uiteenzetting over deze goden omdat ze in de late Tokugawa tijd terug opduiken en daar een rol spelen.

¹⁸ In zijn *Encounter or Syncretism: The Initial Growth of Japanese Buddhism*, Leiden, 1967, p. 41, zegt J. H. Kamstra: "In the *musubi* one must recognize the elemental force which alone could make the deeds of gods and men truly successful." Het *musubi* concept komt voornamelijk voort uit de agricultuur, cfr. o.c., p. 105. Cfr. ook *lc*, nota 3, waar een uitvoerige benadering wordt gegeven van *musubi* door middel van de etymologie, de Japanse mythologie en de Shintô riten.

sources, heaven and earth originated spontaneously, but not by creation. However, at the same time, it is undeniable that the tendency to consider the three heavenly deities as creators of the world existed from early times' ¹⁹.

Tevens wijst Numazawa op de duisterheid van de *Kojiki* tekst, die onbeslist laat

" whether these first three deities existed before heaven and earth, and created them, or whether they appeared together with heaven and earth in the newly originated heaven" ²⁰

Deze onduidelijkheid kan voortkomen uit het feit dat twee tradities van verschillende oorsprong in de oude verhalen door elkaar gemengd zijn. Zo b.v. aanvaarden de meeste Shintô specialisten nu dat in de mythe van Izanagi en Izanami oorspronkelijk Japanse godheden worden voorgesteld onder de invloed van Chinese speculaties. Indien we nu een gelijkaardig samenvloeien van bronnen mogen aannemen voor het begin van de *Kojiki*, dan kunnen we tenminste een dun ingrediënt onderscheiden van een oude traditie, die betrekking heeft op een schepper-god en zien we hier de eerste mogelijke sporen van een primitief monotheïsme in de Shintô ²¹. De figuur van Ame-no-minaka-nushi-no-kami (*kami*, heer van het verheven centrum van de hemel) wijst althans in die richting. Zo zegt Katô Genchi

"Ame-no Minakanushi-no-Kami, the divine Lord-of the-Very-Centre-of-Heaven, is probably an expression of the so-called primitive monotheism in ancient Japan" ²²

Muraoka, een moderne Shintô-specialist toont zich echter veel gereserveerder

¹⁹ Geciteerd door Heinrich Dumoulin, *The Aspect of Creation in the Shinto Concept of Kami*, in *Proceedings The Second International Conference for Shinto Studies*, pp. 23-24.

²⁰ Cfr. *ibid.*, p. 24.

²¹ Zo ook Wilhelm Gundert, *Japanische Religionsgeschichte. Die Religionen der Japaner und Koreaner in geschichtlichem Abriss dargestellt*, Tôkyô/Stuttgart, 1935, pp. 4-5. Die erste Reihe eröffnen Ame no Minaka Nushi (Herr der erhabenen Himmelsmitte), Taka Mi musubi (hoher Erzeuger) und Kamu Mi musubi (göttlicher [oder Gotter ?] Erzeuger), der fünfte ist Ame no Tokotachi (Gott der ewigen Himmelsfeste). Sie scheinen in ihrer Bedeutung über den japanisch-nationalen Kreis hinauszudeuten und erwecken den Eindruck einer reinen, hohen Gottesvorstellung, weshalb sich die Spekulation der modernen Schintosekten ihnen besonders zuwendet.

²² Cfr. Genchi Katô, *What is Shintô*, Tokyo, 1935, p. 24. Ook Herbert, *oc.*, p. 25, treedt deze stelling bij door te verwijzen naar Katô. *Quoi qu'il en soit, il est naturel de dire — et on ne risque guère de se tromper — qu'Ame-no-minaka-nushi est une manifestation du monotheïsme primitif*.

"But even if ideas about a Creator Kami had been held by the ancient Japanese, we have to admit that they were as yet quite nebulous. Consequently, there is plenty of room for skepticism about such interpretations²³.

Opmerkenswaard is dat deze drie creativiteitsgoden geen grote rol gespeeld hebben in het religieuze bewustzijn van de vroege Shintôisten. Met uitzondering van Taka-mimusubi-no-kami, die over een rijke mythologie beschikt, hadden ze geen speciale tempels²⁴. Ame-no-minaka-nushi-no-kami wordt zelfs verder niet meer genoemd in de *Kojiki* en zijn naam komt zelfs niet voor in de *Nihongi*.

De mythe van Amaterasu en Susa-no-ô

De *Kojiki* en *Nihongi* verhalen dat Izanagi aan de zonnegodin Amaterasu de heerschappij over de hemel gaf; de heerschappij over de nacht kreeg de maangod Tsuki-yomi en die over de zee ging naar Susa-no-ô. Deze laatste streed met zijn zuster Amaterasu om de kinderen, die ze beiden hadden voortgebracht door het fijn kauwen van een zwaard en juwelen. Hij vernielde haar rijstvelden en de grachten en bevuilde haar paleis. De zonnegodin trok zich beledigd in haar hemelse rotsholen terug waardoor de wereld duister werd. Boze *kami* begonnen rond te zwermen en onheil van alle aard verspreidde zich. Daarop verzamelden zich de 800 myriaden *kami* in de droge bedding van de hemelse stroom (de melkweg) om te beraadslagen hoe ze de beledigde godin uit haar schuilplaats konden lokken. Kraaien, metalen spiegels, juwelen, voorspellingen, offergaven van de offer-*kami* Ame-no-futotama, plechtige toespraken van de *kami* van de riten Ama-no-koyane en bijzonder een komisch-extatische en obscene dans van de hemelse danseres Ame-no-uzume, waardoor allen daverend moesten lachen, deden Amaterasu nieuwsgierig worden, zodat ze de deur van haar grotten opende en zich liet buiten lokken. Susa-no-ô werd tot reinigingsoffers veroordeeld en naar de aarde verbannen, waar hij de stamvader werd van de heersers van Izumo op de noordkust van West-Honshû.

In deze mythe verenigen zich de kosmologische motieven van licht en duisternis. Het zich verbergen van Amaterasu heeft aldus te maken met een mythe over de zonne-eclips. Tevens schijnt hier de herinnering door aan de strijd tussen de clans, waarbij de clan van Amaterasu de overhand behaalt. Ook worden hier de cultische opvattingen en gebruiken van de

²³ Cfr. Muraoka, *o.c.*, p. 214.

²⁴ Cfr. Wilhelm Gundert, *o.c.*, p. 5. "Aber gerade von ihnen heisst es "sie haben ihre Leiber verborgen" (andere Volker sagen von den Urvatern "sie wandern weg"), womit wohl zusammenhangt, dass sie im Kult so gut wie keine Rolle spielen."

oudste Shintô weerspiegeld. Het wangedrag van Susa-no-ô valt samen met de zogenaamde hemelse zonden van de Shintô-reinigingsliturgie, waarover we verder nog zullen handelen.

De dynastie-mythen

In het verdere verloop van de Japanse mythologie treedt nu duidelijker en duidelijker het historisch-politiek element naar voren. We kunnen hier twee mythencycli onderscheiden : die van Izumo — het deel van Japan dat tegenover Korea ligt op de noordkust van West-Honshû — en die teruggaat op Susa-no-ô en die van Amaterasu, de godin van de uit Kyûshû naar Centraal-Japan optrekkende clan, en die betrekking heeft op het keizerlijk huis. Beide cycli hebben betrekking op Centraal-Japan met Yamato.

1. De mythen-cyclus van Izumo

Susa-no-ô, die in de hierboven beschreven mythe wordt voorgesteld als het principie van het boze of van de destructieve krachten, verschijnt in Izumo als een weldoende held. Hij komt in een rivierdal waar een achtkoppige slang jaarlijks een maagd als offer opeist. Hij doodt de slang en huwt met het bevrijde meisje. Uit de staart van de slang haalt hij een zwaard waarvan de wonderkracht hem in staat stelt wonderdaden te verrichten²⁵. Hij krijgt een zoon, de *kami* en heerser Okuni-nushi (ook Onamuchi genoemd), waarover heel wat heldendaden en liefdesavonturen verhaald worden. Eén van zijn avonturen brengt hem in de onderwereld bij Susa-no-ô, die hem aan alle denkbare levensgevaaren blootstelt. Een dochter van Susa-no-ô echter helpt hem telkens met tovermiddelen

²⁵ Twee opmerkingen kunnen hier ons inziens gemaakt worden : 1. Er bestaat ook een verhaal waarin verklaard wordt dat Susa-no-ô naar Korea trekt en er het zwaard vindt in de staart van een draak. Dat kan slaan op het invoeren van ijzeren wapens in de streek van Izumo; cfr. Reischauer, Fairbank, *o.c.*, p. 465. 2. Het doden van de slang is verwant aan verhalen over het stopzetten van mensenooffers aan de zee- en riviergoden, die op andere plaatsen in de Japanse mythologie voorkomen; cfr. Katô, *o.c.*, p. 31-32 : "Thus in the 'Nihongi' we are informed that a certain intelligent man, Koromonoko by name, refused to be sacrificed to a false river-god or waterdemon, though at the Imperial command another person, named Kowakubi, consented to become a victim. The intelligent Koromonoko, however, plunged two calabashes into the turbulent stream, and exclaimed : 'O thou River-God, if thou dost persist in thy desire to have me, sink these calabashes and let them not rise to the surface, then I shall know that thou art a true god, and will enter the water of my own accord. But if thou canst not sink the calabashes, I shall, of course, know that thou art a false god, for whom, why should I spend my life in vain?'. Voor dezelfde, maar ietwat langere tekst, cfr. Aston, *o.c.*, Vol I, pp. 281-282.

en raad zodat hij ontsnapt en tenslotte door zijn vader wordt aangesteld als heerser van het land en met zijn zuster huwt.

Verder is er nog een gegeven dat de betrekking weergeeft tussen Okuni-nushi met de god van Miwa in de provincie Yamato. De last van de heersersplicht woog hem zwaar en hij verlangde naar een deelgenoot. Plots komt er uit de zee iets naar hem toegezwommen dat hem zegt:

Hoe zoudt gij orde kunnen scheppen, indien ik er niet ware? Ik ben uw scheppende geest, uw geest van wijsheid. Ik verlang te wonen op de berg Mimoro, in de provincie Yamato"²⁶. Daarop bouwde Okuni-nushi een tempel op die plaats en liet er de geest wonen. Deze geest is de *kami* van Omiwa.

Verder worden van Susa-no-ô nog vele andere goden afgeleid, die in Centraal Japan thuishoren: de goden van de oogst, van de keuken, van de haard, van de boerderij, berggoden, enz.

We moeten hier aanstippen dat, hoewel de archeologie geen indicaties geeft dat Izumo een belangrijk cultureel centrum was, toch moet gezegd worden dat het Grote Schrijn van Izumo, het tweede belangrijkste van Japan, het overblijfsel kan zijn van een belangrijk politiek centrum.

Vandaar dat de mythencyclus van Susa-no-ô en zijn nakomelingen het restant kan zijn van de mythen rondom de heersers van Izumo. Deze laatste moeten rivalen of tegenstanders geweest zijn van de afstammelingen van de zonnegodin, de keizerlijke clan, die tenslotte het overwicht behaalde. Het belang van de Izumo-heersers blijkt ook uit de zorg waarmee de vroege Japanse berichten onderlinge huwelijken verhalen tussen de Izumo-lijn en de imperiale clan van de zonnegodin. Dat blijkt ook uit de verhalen over de overgave van de Izumo-partij aan de imperiale clan en het aanvaarden van de erediens van de Izumo-goden door deze laatste. Misschien werd de competitie tussen beide groepen wel beëindigd met een soort compromis waarbij het schrijn van Izumo zijn belang bleef houden. Dat alles blijkt ook uit de mythencyclus van de legitieme dynastie.

2. De mythencyclus van de legitieme dynastie

Het *kami*- en heersersgeslacht van Izumo moest dus de plaats ruimen voor dat van de zonnegodin. Eerst nu vinden we het onderscheid tussen hemelse en aardse *kami* ². Dat onderscheid valt nu meer en meer samen met de politieke macht van de veroverende en de onderworpen clans.

²⁶ Deze berg ligt inderdaad als een beschermende barrière in het oostelijk gedeelte van de provincie Yamato.

⁻⁷ In de theogonische mythe wordt alleen gesproken van hemelse *kami*", cfr *supra*, p. 14.

Amaterasu besloot haar zoon te doen afdalen naar "het land van de rietvelden" om het te regeren. De hemelse godenraad zond daarom gezantschappen naar Okuni-nushi (Onamuchi) om zijn onderwerping te bekomen maar zonder gevolg. Tenslotte gelukt dit toch maar op voorwaarde dat men voor Okuni-nushi een tempelpaleis (het grote schrijn van Izumo) zou oprichten en hij als gebied de onderwereld zou toegewezen krijgen in ruil voor het afstand doen van zijn aardse macht. In deze onderwereld worden alle opstandige *kami* vernietigd.

Nu was voor Ninigi, de kleinzoon van Amaterasu de weg vrij om met zijn hemels gevolg neer te dalen op de berg Takachiko.

De mythencyclus rond Ninigi en zijn nakomelingen speelt zich gedeeltelijk af in Noord-Kyûshû, dat archeologisch gezien een belangrijk cultureel centrum was en een knooppunt van contacten met het continent. De meeste mythen echter rond Ninigi localiseren zich in Hyûga in Zuid-oost-Kyûshû²⁸. Deze streek bezit vroege tumuli en heet eigenlijk "naar de zon toegekeerd" (facing the sun). Daarom kan deze streek opgenomen zijn in de mythologie, eerder als cultusplaats van de clan van de vererders van de zon dan als politiek centrum.

Ninigi kreeg van Amaterasu de drie keizerlijke regalia mee: een spiegel, een zwaard en een gekromd juweel, die — zoals boven vermeld werd — nu nog de symbolen zijn van de keizerlijke autoriteit in Japan. De bronzen spiegel is het symbool van Amaterasu, het zwaard is dat van Susa-no-ô en het gekromd juweel is de *magatama*²⁹.

We wijzen er nogmaals op dat de archeologie aantoont dat deze drie symbolen van Chinese en Noordoostaziatische afkomst zijn, dat ze ook aangetroffen worden in Korea, in de resten van de tombe-cultuur van Japan en zelfs op plaatsen van de *Yayoi*-periode.

Verder zegt de mythologie dat Ninigi's kleinzoon met een grote krijgsmacht optrok van Kyûshû naar de Seto-nai-kai (Inland Sea) en de Kinki-streek waar hij, na de lokale *kami* overwonnen te hebben, in 660 vóór Chr. de Yamato-staat stichtte. Dit is de streek rond Nara (dicht bij het huidige Osaka). De titel van deze legendarische stichter van de keizerlijke lijn is Jimmu Tennô, goddelijke strijder, hemelskeizer. Daarna vermelden de bronnen de namen van de eerste keizers. Het is mogelijk dat er enige historische waarheid steekt in de genealogie van de keizerlijke clan. De data echter in verband met heel wat keizers zijn fictief. Zoals we reeds zegden kan slechts omstreeks 400 na Chr. geloof worden toegekend aan de data en de gebeurtenissen vermeld in de Japanse berichten. Immers vanaf die tijd waren er scribenten uit Korea aan het

²⁸ Voor de localisatie van de berg: zie de lichtelijk verschillende versie van J. H. Kamstra, o.c., p. 43.

²⁹ Voor *magatama*, cfr. *supra*, pp. 4, 5 en 6

Japanse hof verbonden om de gebeurtenissen in het Chinees bij te houden.

De afstammelingen van de zonnegodin hadden hun voornaamste schrijn gewijd aan Amaterasu te Ise ten oosten van Yamato. Het is nu nog het voornaamste van Japan. Het tweede belangrijkste is dat van Izumo waarover we boven gehandeld hebben.

Uit dit overzicht van de Japanse mythologie kunnen we vaststellen hoe de tendens van de versmelting van de voorouders met de natuurverschijnselen zich gerealiseerd heeft. Elke clan stond in directe verbinding met de hogere machten. Deze hogere machten waren de mens nabij in de voorouders en waren sterk als natuurkrachten. Zo werden dan ook de Yamato-clan en de onder zijn gezag staande andere clans verbonden met de hoogste natuurkrachten. Op die wijze ontstond er een soort eenheid die het gewone menselijke vlak oversteeg. Gundert kan dan ook terecht schrijven over het vroege Japan :

"Man kann deshalb zusammenfassend sagen, dass im Shintoismus das gesamte Japan als geographisch-geschichtliche Einheit sowohl Subjekt der Religion ist als auch ihr Objekt..."³⁰.

III. DE GROEI VAN YAMATO

De groei van Yamato in oud Japan werd mede bepaald door twee voorname factoren : het *uji*-systeem en de immigratie uit Korea.

1. *Het uji-systeem.* De Yamato-heersers voerden het bewind over het gebied vanaf de Kantô-vlakte tot Zuid-Korea. We vinden inderdaad in de geschiedenis van Korea gegevens, die vermelden dat de Japanners in de 4e eeuw na Christus een vaste voet hadden op de zuidkust van Korea. Mogelijk was dit stuk van Korea cultureel verbonden met de heersende groep in Japan. Het bleef in Japanse handen tot 562.

Zoals reeds vroeger gezegd werd, mogen we niet denken dat de heersers van Yamato een gecentraliseerd bewind voerden op de Japanse eilandenreeks. Het land bestond in die tijd uit een groot aantal semi-autonome entiteiten, die men *uji* noemde. Ze waren waarschijnlijk gegroeid uit de oude clans waarover de *Wei Chich* spreken. De leden van deze *uji* beschouwden zichzelf als van gemeenschappelijke afstamming; ze hadden hun *uji*-hoofd, *uji no kami*, en vereerden hun eigen *uji*-god, *ujigami*. Deze laatste werd aangezien als de oorspronkelijke voorouder zoals ook met de keizerlijke lijn het geval was. De *uji* groeiden met de tijd

³⁰ W. Gundert, *o.c.*, pp. 13-14.

in omvang en complexiteit en zo ontstonden subsidiaire groepen, *be* of *tomo* genaamd, om specifiek economische en andere functies te vervullen. Dat alles gebeurde volgens erfrecht. Deze *be* of *tomo* waren georganiseerd zoals de *uji* onder eigen hoofden, zelfs al bestonden ze uit individuen die geen bloedverwantschap bezaten.

De Yamato-heersers waren gewoon de hoofden van de Yamato-*uji* en ze oefenden controle uit over de andere *uji*. In de 5e eeuw waren er aldus reeds 121 *uji* onder het gezag van de Yamato-*uji*.

De geleidelijke uitbreiding van de macht van Yamato blijkt gebeurd te zijn via incorporatie van vele mindere *uji* en door het creëren van een groot aantal subsidiaire corporaties. Zo is het interessant te weten dat de Yamato-*uji* twee prominente militaire *uji* insloot: de Otomo (Great Attendants) en de Mononobe (Corporation of Arms). Ook waren er groepen met religieuze functies aangesloten: de Nakatomi (Medium Ministers), de Imibe (Corporation of Abstainers) en de Urabe (Corporation of Diviners).

Uit deze groepen groeide de eerste adel van het land. De voornaamste adel of aristocratie waren diegenen die het nauwst betrokken waren bij de Yamato-*uji*. Zo bestond de belangrijkste aristocratie uit de twee militaire *uji* van de Otomo en de Mononobe en uit de Soga-familie. De macht van deze *uji* werd zo groot dat ze de imperiale *uji* overschaduwden, zodat we kunnen zeggen dat in de 6e eeuw de Yamato-heersers als het ware de symbolische bron waren van de legitieme autoriteit in plaats van een effectief heersen. Dat mag niet uit het oog verloren worden, want hier ligt het begin van een soort traditie van keizers, die wel regeerden maar niet heersten, een traditie die zich verder zal doorzetten in de Japanse geschiedenis zoals b.v. het geval is onder het *shôgunaat*. Deze toestand is niet vreemd aan het feit dat het Japanse keizerlijk huis zich de eeuwen door heeft kunnen handhaven.

2. *De immigranten uit Korea.* Naast de incorporatie van de *uji* werkte ook de voortdurende immigratie vanuit Korea de politieke en culturele ontwikkeling van de Yamato-groep in de hand. Deze immigranten zullen ook bij de invoering van het Confucianisme en het Boeddhisme een belangrijke rol spelen. Ze kwamen in grote georganiseerde groepen en hun leiders verwierven weldra een voorname plaats in de aristocratie van Yamato. Dat konden ze bereiken omdat ze zeer bedreven waren en een kennis bezaten die in Yamato zeer op prijs werd gesteld.

Deze immigratie was vrij gemakkelijk gezien de Yamato-staat in het Zuiden van Korea vaste voet had in Kaya. Op deze immigranten en de rol die ze speelden komen we terug als we zullen spreken over de eerste invloeden van Confucianisme en Boeddhisme.

IV. DE VROEGE SHINTO-CULTUS

Het wordt algemeen aangenomen onder de japanologen dat de zeer vroege Shintô noch een vaste gefixeerde liturgie, noch een kerkelijke organisatie, noch uitgewerkte rituelen, noch een vaste morele code bezat. Dat alles komt geleidelijk tot stand.

Cultus is bij de oude volken een familie- en clanzaak. In de vroege Shintô had het hoofd van de clan, zoals bij zovele oude volken, eigenlijk een taak met twee facetten : hij was clanhoofd en clanpriester. Dat was ook het geval bij de keizers. Een onderscheid tussen de religieuze functie van de keizer en zijn wereldlijke heerschappij bestond aanvankelijk dus niet. Het oude Japanse woord voor "regeren" *matsurigoto* betekent tegelijk ook eredienst (worship) en *mya* betekent zowel paleis als schrijn³¹. Met het toenemen van de macht van de Yamato-clan groeide ook de priesterlijke rol van de keizer en de Yamato-cultus ontwikkelde zich tot een nationale cultus. De Japanse keizers van vandaag hebben nog steeds dezelfde functie.

Het is makkelijk te begrijpen dat de keizer zijn politieke verantwoordelijkheden delegerde aan anderen en dat hij zijn priesterlijke plichten deelde met religieuze dignitarissen. De zo ontstane functies werden met de tijd erfelijk in sommige families. Het betreft hier de families waarover we reeds gesproken hebben : de Nakatomi stonden in voor de rituele gebeden, de Urabe voor de divinatie (divination), de Sarume voor de rituaaldansen, enz

De *kami* werden in de vroegste tijden vereerd op een heilige plaats, omringd door bomen of afgezet door een vierkantige omheining. Deze plaats was tijdelijk of permanent en heette *himorogi*, wat waarschijnlijk verblijfplaats van de *kami* betekent. Andere cultusplaatsen waren de *iwasaka* of heilige rots³² of de *kôgo* wat goddelijke verblijfplaats betekent. De *kami* werden ook vereerd in de rijstvelden³³.

³¹ "The early Japanese did not draw a line of demarcation between the sacred and the profane dimensions of life, or between *matsuri* (religious rituals) and *matsuri-goto* (political administration), both of which were ultimately under the authority of the emperor who himself was directed by the divine will"; cfr. Joseph M. Kitagawa, *Religion in Japanese History*, New York/London, 1966, p. 19

³² Masaharu Anesaki, *History of Japanese Religion With Special Reference to the Social and Moral Life of the Nation*, London, 1930, p. 41, spreekt hier over *iwa-ki*, stenen omheining (enclosure), een heilig stuk grond omringd door stenen

³³ W. Gundert, *o.c.*, p. 15 vermeldt hierbij nog dat de verering van de voorouders plaatsgreep in de huizen en op de graven. Voor de verering van de *kami* van de natuurkrachten gebruikte men de *himorogi*.

De primitieve heilgdommen werden geleidelijk vervangen door de schrijnen waarop de Shintô-heilgdommen van vandaag nog sterk gelijken. Ze werden gewoonlijk gebouwd op plaatsen waar de mens sterk onder de indruk kwam van het Heilige. De grote historische tempels zijn dikwijls gelegen op buitengewoon mooie plaatsen. De Shintô-tempel (*o-miya*) zelf is gewoonlijk van zeer eenvoudige constructie. Het is een heilige ruimte, een symbolische weergave van de gehele wereld of beter uitgedrukt een microcosmische weergave van de macrocosmos. Het centrum van de heilige plaats is tevens het middelpunt van de wereld, de plaats waar hemel en aarde met elkaar verbonden zijn. Hier speelt dus het archetype door van het middelpunt van de wereld of de *axis mundi*.³⁴

Zoals Kidder zegt is er geen reden om aan te nemen dat de schrijnen niet gebouwd werden vóór de komst van het Boeddhisme.³⁵ De oudste schrijnen zijn te vinden in Izumo (het grote schrijn van Okuni-nushi) en in Yamato. Het schrijn van de zonnegodin, Amaterasu, te Ise is wel van jongere datum dan dat van Izumo, maar het is sinds zijn oprichting het belangrijkste van het land. Het *nakû* van Ise of het "inner shrine" zou dateren van 487.

Beelden van de *kami* kent de Shintô eigenlijk niet, waar men er toch aantreft zijn ze later binnengedrongen via het Boeddhisme. Wel heeft men in de cultus de zogenaamde *shintai* of godenlichamen. De geest van de *kami* (*mitama*) kan zich vasthechten aan een materieel voorwerp. Zo wordt de zonnegodin vereerd in het object van de spiegel, andere *shintai* zijn wapens, sieraden, kledingstukken, enz.³⁶ De diepe betekenis van de *shintai* is dat zij de aanwezigheid van de *kami* op een of andere wijze tegenwoordig stellen.

Het ontstaan van het schrijn kan ook in verband gebracht worden met de *shintai*. Hoe meer de *shintai* aan eerbied wonnen bij de vroege Japanner, hoe meer hij ervan afzag ze in zijn woning te bewaren. Zo werden speciale gebouwen opgericht.³⁷

³⁴ Cfr. Th. P. Van Baaren, *Van Maansikkkel tot Rijzende Zon. De grote godsdiensten van Azië*, Zeist/Antwerpen, 1960, pp. 144-145.

³⁵ Cfr. J. Edward Kidder Jr., *Japan before Buddhism*, New York/Washington, 1966, rev. ed., pp. 203-204, het schrijn van Izumo heeft een Yayoi karakter, hoewel het Chinese trekken vertoont.

³⁶ Men zou hier de vraag kunnen stellen naar het verband tussen de *shintai* en het fetisjisme. Van Baaren, *o.c.*, p. 144, blijkt dit verband te willen ontkennen. In ieder geval is de *shintai* meer dan een gewoon zinnebeeld van de *kami*, daar aan het object zelf de kracht van de *kami* verbonden is. Zie daarover ook F. Kitchi Nuwazawa, *Shintô*, in: Franz König, Herausg., *Religionswissenschaftliches Wörterbuch. Die Grundbegriffe*, Freiburg i. Breisgau, 1956, kol. 788-793.

³⁷ W. Gundert, *o.c.*, p. 15, verklaart aldus het ontstaan van de schrijnen.

Een voorname daad van *kami*-verering was het offer. De offergaven bestonden uit spijzen, gevogelte, vissen, rijstkoeken, water, rijstwijn, nieuwe kledingstukken uit dierenhuiden of zijde. De offers werden ook gespecificeerd naargelang het karakter van de *kami* of naargelang de aanleiding waarom men offerde: wapens, spiegels, juwelen, landbouw-gereedschap, huisraad en paarden. In de oudste tijden waren er ook mensenoffers, vooral voor de *kami* van de rivieren en de zee. Het wereld-verbreid gebruik om het gevolg van een voorname overledene mee te begraven, dat ook in Japan bestaan heeft, kan eveneens als offer beschouwd worden. Ook werden bij het bouwen van bruggen en versterkingen mensen levend ingegraven om als peilers dienst te doen.

Naast het offer neemt het gebed een ondergeschikte plaats in. Hori Ichirô schrijft:

"The aim of Shintô prayer was never individual salvation, but only group salvation or unification with the spirits of ancestors"³⁸

Dat wijst op het Japanse ethnocentrisme, een karakteristiek die door-speelt in de hele geschiedenis. Men kan het ook karakteriseren als het emfaseren van de gelimiteerde groep³⁹.

Het doel van het offer blijkt uit het offer zelf. Wordt dit doel echter in woorden uitgedrukt, dan krijgen we een korte gebedsformule zoals, 'Vrede voor het land' — 'Schutse over het huis' — 'Behoeding voor ziekte' — 'Rijke oogst', enz.

In de officiële cultus groeiden deze korte formules reeds vroeg uit tot uitgebreide rituele gebeden *norito* genaamd. Zij werden in de 10e eeuw verzameld, maar hun taal verraaft een veel oudere oorsprong zodat som-

Dat kan overeengebracht worden met Anesaki *o.c.*, p. 41: de primitieve heilige omheiningen werden geleidelijk vervangen door de schrijnen. Gundert, *l.c.*, meent immers dat bij de *himorogi* een metalen spiegel thuishoorde. Of die metalen spiegel nu thuishoorde bij de *himorogi* of in de woning bewaard werd, doet ons inziens weinig ter zake. Belangrijker is dat in de loop van de tijd de *shintai* (dus ook de spiegel) meer en meer aan heiligheid won waardoor het best mogelijk is dat men er een speciaal gebouw voor optrok. Het belang van de *shintai* blijkt ook uit de moderne Shintô. Daarover zegt Ono, *o.c.*, p. 21: "This object is housed within the innermost chamber of the shrine sanctuary. When the sacred symbol is present the inner sanctuary is inviolable. And since the building itself, as well as the precincts and auxiliary structures, partakes in some measure of the sanctity of the *kami*, they are considered objects worthy of great respect, if not worship. It is the presence of the symbol that makes a building a sanctuary. If the symbol is removed, the religious meaning of the area ceases to exist."

³⁸ Cfr. Hori Ichirô, *The Appearance of Individual Self-consciousness in Japanese Religion and Its Historical Transformations*, in Moore, *o.c.*, p. 204.

³⁹ Cfr. Sakamaki, *a.c.*, in Moore, *o.c.*, pp. 24-32; Nakamura, *o.c.*, pp. 407-530.

muge ervan behoren tot de oudste Japanse taalmonumenten. Een *norito* wordt ook gezien als offer. Ze vangen aan met te verwijzen naar de mythologie, bevatten lofprijzingen aan de *kami*, geven de namen van de personen die ze reciteren en van de personen voor wie ze uitgesproken worden, het object van de gebeden en sommen ook de offergaven op. Ze bevatten echter geen enkel didactisch element.

Taboevoorstellingen en rituele onreinheid waren van groter belang dan ethische deugd. Rituele onreinheid werd veroorzaakt door fysische bezoe- deling, geslachtsbetrekkingen, menstruatie, geboorte, wonden en dood. Reiniging daarvan werd bekomen door ceremonieel exorcisme, wassen en onthouding⁴⁰. Alles wat met onreinheid te maken had noemde men *tsumi* (abominatie), *kegare* (bezoedeling), *ashi* (slecht). Onder deze begrippen vielen ook de fouten, die de agricultuur in gevaar brachten. De *norito* van de "Grote Reiniging" vermeldt twee categorieën van fouten: he- melse en aardse. De hemelse zijn: het vernietigen van de dijken tussen de rijstvelden, het opvullen van de irrigatiekanaaltjes, het openen van de sluizen van de waterreservoirs, een reeds bezaaid stuk land opnieuw be- zaaien, puntige palen slaan in de rijstvelden, een dier levend villen of dat doen op een andere wijze dan voorgeschreven door de riten. De aardse zonden daarentegen zijn: levend vlees snijden (= kwetsen en doden), dood vlees snijden, albinisme, *kokumi*⁴¹, incest van een man met zijn moeder of dochter, schoonmoeder of stiefmoeder, bestialiteit, gebeten worden door kruipende dieren (slangen en andere giftige dieren), enz.

Het is opvallend dat vergripen tegen de rijstvelden waarvan het leven van de gezamenlijke bevolking afhing, hemelse zonden genoemd worden. Dit wijst er weer op hoe sterk de vroege Shintô op het gezamenlijk wel- zijn in de binnenwereldse realiteit gericht was. Niettegenstaande dit onderscheid tussen hemelse en aardse zonden ligt de hoofdtendens van het boze in externe factoren. Het verkeerde werd eerder gezien als een gebrek aan harmonie en schoonheid en kon hersteld worden door reini- gingsceremoniën: het wassen met zuiver water, het strooien van zout en dergelijke. Het persoonlijk zedelijk aspect komt nog niet naar voren. Boosheid en onreinheid, schuld en ongeluk vloeien als het ware in elkaar.

⁴⁰ De *Wei Chin* zegt reeds over de Japanners: "When death occurs, mourning is observed for more than ten days, during which period they do not eat meat. The head mourners wail and lament, while friends sing, dance, and drink liquor. When the funeral is over, all members of the family go into the water to cleanse themselves in a bath of purification", cfr. Ryusaku Tsunoda, Wm. Theo- dore De Bary, Donald Keene, *Sources of Japanese Tradition*, New York/ London, 1967, 3d pr., Vol. I, pp. 4-5.

⁴¹ *Kokumi* heeft een onzekere betekenis maar schijnt te wijzen op een bepaalde soort huidziekte.

Maar de aanzet voor een verdere zedelijke evolutie was aanwezig de voorouderverering en de samenhang van de clan zullen leiden naar trouw, gehoorzaamheid en eerlijkheid. Dat zal gebeuren onder invloed van het Boeddhisme en vooral van het Confucianisme zoals verder uit dit werk zal blijken.

V CHARISMATISCHE GAVEN

We kunnen in het oude Japan drie soorten charismatische gaven onderscheiden: het keizerlijk charisma, het priesterlijk charisma en het charisma van de sjamaan.

Het keizerlijk charisma werd aan de keizer gegeven omwille van zijn directe afstamming van Amaterasu, de *kami* van de keizerlijke clan. Hij verkreeg het met de drie regalia bij zijn intronisatie.

Tevens had hij het priesterlijk charisma als hoofd van de dominerende clan van Yamato. Op hem rustte aldus de plicht de betrekkingen te onderhouden met de zonnegodin. Hij moest zich schikken naar de wilsbesluiten van de *kami*, die hem bekend werden via dromen, *kami* — bezetenheid of extase en divinatie door middel van de schelp van een schildpad.

Als afstammeling van Amaterasu was hij én religieus én politiek leider maar in feite delegerde hij zijn politieke verantwoordelijkheid aan zijn ministers en deelde hij zijn priesterlijke functies met religieuze dignitarissen. Beide soorten van bedieningen, politieke en religieuze, werden met de tijd erfelijk voor sommige families⁴².

Het keizerlijk charisma was in sterke mate afhankelijk van het persoonlijk charisma van de sjamane of de sjamaan. Zo was dan ook de keizerlijke gezellin (consort) of de regerende keizerin in bepaalde gevallen zelf sjamane.

Daarbij komt nog dat het keizerlijke charisma de keizer zelf niet in staat stelde de betrekkingen te verzorgen met de *kami* van de onder zijn controle staande clans. Dat gebeurde via een vrouwelijke of mannelijke sjamaan die behoorde tot die clan, bijna exclusief door vrouwelijke.

Het sjamanisme in het oude Japan stelt ons echter voor problemen. Het bestond zeker en vast reeds in de preboeddhistische tijd en waarschijnlijk vóór de shintôistische tijd. In ieder geval was het verschijnsel aanwezig vóór de keizerlijke periode. We menen te mogen zeggen dat het in Japan sinds oeroude tijden aanwezig was. Tevens was het verbonden met de voorouderverering⁴³.

⁴² Cfr. *supra*, p. 22.

⁴³ Ook uit het huidige Japans sjamanisme blijkt het verband met de voorouders.

Over de oorsprong van het sjamanisme tast men in het onzekere; men weet niet precies of het uit het Noorden of uit het Zuiden van het continent afkomstig is. We menen echter dat we de gevolgen van deze twee mogelijke zones van continentale herkomst niet moeten overdrijven in betrekking tot Japan. Een feit is dat het sjamanisme in Japan reeds vroeg aanwezig was⁴⁴.

Over de samenhang van sjamanisme en voorouderverering in de nieuwe religies van Japan, geeft Werner Kohler enkele beschouwingen, die tevens een licht werpen op de verhouding van sjamanisme en voorouderverering in oud Japan :

"Bereits in vorbuddhistischer Zeit hat es in Japan zahlreiche Frauen gegeben, die als Sprachrohr jenseitiger Stimmen wirkten. Der Brauch, durch solche Frauen auf die Stimmen der Verstorbenen oder die Kundgebungen überirdischer Mächte zu hören, hat sich bis heute erhalten und ist in den breiten Schichten des Volkes nicht ungewöhnlich. Er beruht auf dem Glauben an das Weiterleben der Seelen der Verstorbenen und an eine grosse Zahl von überirdischen Wesen. Der Shintoismus in seinen verschiedenen Formen wie auch der Buddhismus setzen, wie schon erwähnt, diesen Glauben voraus. Das deutet darauf hin, dass der Ahnendienst nicht erst durch den Buddhismus eingeführt worden ist, sondern bereits in vorbuddhistischer Zeit vorhanden war. Einige Anzeichen sprechen dafür, dass der Verkehr mit der Welt der Toten in vorshintoistischer Zeit lebendig war. In diesem Zusammenhang möchte ich auf die mündlichen Unterhaltungen mit meinem Kollegen an der Internationalen Christlichen Universität in Tokyo hinweisen. Professor Eduard Kidder hat mich darauf aufmerksam gemacht, dass Ausgrabungen shintoistische Spiegel mit Schellen und auch Kopftrachten mit Geweihen zutage gebracht haben. Diese typisch schamanistischen Kennzeichen würden die Vermutung verstärken, dass der Urshintô aus dem Schamanentum herausgewachsen ist.

Man müsste also vorläufig angesichts der vielen offenen, weithin gar nicht aufgeworfenen Fragen über den Ahnendienst und das

en het preboeddhistisch karakter. Sjamanen in Japan nu zijn meestal vrouwen, die hoofdzakelijk door de geesten van de doden bezeten worden. Deze doden spreken door hun mond. Bij de uitrusting van deze sjamanen hoort een kistje, dat *gehô-bako* heet. *Gehô-bako* betekent letterlijk "doos, kist - buiten de wet". De wet betekent het Boeddhisme. Dat wijst dus op een sjamanisme dat tot een preboeddhistische of buitenboeddhistische volksreligie behoort of behoord heeft. Het feit dat meestal vrouwelijke sjamanen optreden kan mogelijk teruggebracht worden tot het matriarchaat dat in het vroege Japan bestaan heeft; cfr. Matthias Eder, *Schamanismus in Japan*, Paid., Heft VI (1958), nr. 7, pp. 367-380.

⁴⁴ Cfr. ook Nakamura, o.c., p. 577.

Schamanentum folgendes sagen : der heute durch die neuen religieösen Bewegungen wiederbelebt und ins Volk hinausgetragene Ahnendienst hat seinen Ursprung in vorbuddhistischer Zeit. Er scheint von Anfang an mit einer besonderen japanischen Form des Schamanentums in Beziehung gestanden zu haben. Wie weit das Schamanentum vorshintoistisch is, bleibt vorläufig ungeklärt, auch wenn gewisse Anzeichen darauf hinweisen, dass der Shintoismus vom Schamanentum geprägt is"⁴⁵.

In de huidige Shintô kent men de *kagura*, de heilige dansen. Ze zijn voorzeker de neerslag van de oudste religieuze instincten van de Shintô en houden ook verband met het sjamanisme van de Noordaziatische Mongolen. Het extatisch karakter is duidelijk herkenbaar. De *kagura*-dansen waarbij spiegel, zwaard en waaier gebruikt worden, dienen als offer aan de *kami* en zijn tevens een herhaling van de mythologische dans van Uzumeno-kami vóór de grot waarin de toornige Amaterasu zich had teruggetrokken⁴⁶. Gundert wijst ook op de samenhang tussen deze *kagura*, de dans van Toengoesische sjamanen en de dans van de Koreaanse *mutang*⁴⁷.

VI. FEESTEN

Belangrijk waren de feesten of de *matsuri*, die maandelijks, halfjaarlijks en jaarlijks plaatsgrepen. De voornaamste waren die welke plaatsgrepen in Ise waarbij de *norito* werden gereciteerd. We wezen reeds op de ouderdom van deze *norito*, maar de feesten waarop ze teruggaan moeten nog van oudere datum zijn.

We geven enkele van de voornaamste *matsuri*.

Op de 4e dag van de tweede maand vierde men de *Toshigot-no-matsuri* ter ere van de gezamenlijke *kami*. Dit feest werd gecelebreerd als de tijd voor het zaaien van de rijst was aangebroken. De offergaven werden voorbereid door leden van de Imibe-familie. De tekst van de *norito*, de liturgie van de oogst, werd voorgedragen door een lid van de Nakatomi-familie⁴⁸.

⁴⁵ Cfr. Werner Kohler, *Die Lotus-Lehre und die modernen Religionen in Japan*, Zürich, 1962, pp. 275-276.

⁴⁶ Voor de mythologische inslag van deze *kagura*, cfr. Ono, *o.c.*, pp. 67 en 71.

⁴⁷ Deze *mutang*-dans gaat gepaard met bellen, spiegel, waaiers of messen en brengt de dansers in extase, cfr. W. Gundert, *o.c.*, pp. 189-191.

⁴⁸ Tekst en commentaar bij deze *norito*, cfr. Alfonso M. Di Nola, *Le Livre d'Or de la Prière de tous les peuples et de tous les temps*, Paris, s.d. pp. 106-107.

Een *matsuri* van bijzondere plechtigheid was de *Onie* of de *Oname-matsuri* of de *Niiname*, die de keizer bij zijn troonsbestijging voltrok in tegenwoordigheid van zijn onzichtbare voorouders en derhalve kan gelijkgesteld worden met een soort kroningsfeest. De keizer offerde dan de nieuwe rijst en was gekleed met de keizerlijke gewaden. Door het aantrekken van deze gewaden verkreeg hij de ziel (*tama*) van Amaterasu, ziel die in deze gewaden aanwezig werd geacht⁴⁹.

Zeër gewichtig was ook het feest dat op het einde van het halve jaar plaats greep, *Oharaï* genoemd of de Grote Reiniging. Dit feest greep plaats met zoenoffers, wassingen en de zeer oude *norito*, die gereciteerd werd door een lid van de Nakatomi-familie. Daarom werd deze *norito* ook *Nakatomi no kotoba* (woorden van Nakatomi) genoemd. De Nakatomi spraken aldus in plaats van de keizer het hof en het gezamenlijke volk vrij van alle onreinheid⁵⁰.

In zoverre deze feesten het collectieve welzijn van het hele volk betroffen werden ze natuurlijk ook meegevierd in de andere schrijnen van het land.

VII. ARMOEDE VAN DE VROEGE SHINTO

Een stichter, heilige boeken, een eigenlijke filosofie of theologie, eer, uitgestippelde morele code heeft de vroege Shintô niet. Evenmin zijn er klare ideeën over het hiernamaals.

Het ontbreken van een stichter hangt nauw samen met het feit dat we hier te doen hebben met een natuurreligie⁵¹. De oorsprong van de Shintô gaat terug tot in de onbekende, vroegste tijden. De godsdienst is uit het hart van de oude Japaner opgeweld als antwoord op de manifestatie van het Heilige of van de numineuze Werkelijkheid.

Heilige boeken kent de Shintô nu eigenlijk ook nog niet⁵². De reli-

⁴⁹ Tekst en commentaar, cfr. *ibid.*, pp. 105-106.

⁵⁰ Tekst en commentaar, cfr. *ibid.*, pp. 102-104. Engelse tekst, cfr. Anesaki, *o.c.*, pp. 44-45. In deze *norito* vinden we ook het reeds vermelde onderscheid tussen hemelse en aardse zonden.

⁵¹ Cfr. Gustav Mensching, *Die Religion, Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze*, München, s.d., p. 102.

⁵² Cfr. Ono, *o.c.*, p. 10: "Nevertheless, there are certain ancient records that are regarded as authoritative and provide its historical as well its spiritual basis" Ono bedoelt hiermee de *Kojiki* (712), de *Nihongi* (720), de *Kogoshui* (807) en de *Engi-shiki* (927); al deze geschriften bevatten gegevens over de vroege Shintô. Kumazawa Banzan (1619-1691), wiens werken een grote invloed hadden op de Shintô-ideeën van zijn tijd, schreef: "En vérité, il n'existe pas dans le Shintô d'Écriture sacrée. Les trois symboles divins (les joyaux, le miroir et l'épée) ... sont les seules Écritures shintôïstes du Japon"; cfr. Jean Herbert, *Aux Sources du Japon. Le Shintô*, Paris, 1964, p. 26.

gieuze overtuigingen werden door mondelinge traditie doorgegeven. Later werden deze mondelinge tradities geïncorporeerd in teksten zoals de *kojiki* en de *Nihongi*. Samen met de archeologische vondsten zijn ze bijna de enige bronnen waaruit we de oude Shintô kunnen restitueren: de rituelen, de praktijken, de inzichten en de gebeden.

Een expliciete leer, een dogmatiek, een credo, een min of meer uitgewerkte theologie of filosofie waren ook onbekend. Afgezien van het feit dat men in de preboeddhistische tijd nog te primitief was om systematisch te reflecteren over de menselijke existentie en de *kami*, waren en zijn de Japanners afkerig van rationeel denken. Het Absolute was voor hen zodanig geïncarneerd in de fenomenale wereld, dat de religie voor hen de totaliteit van het leven zelf was. Ze was en is nog een wijze van bestaan, een intuïtief grijpen en aanvoelen van de concrete werkelijkheid, die religieus verklaard dient te worden.

In die zin geeft Herbert een zeer goede omschrijving van de Shintô, een omschrijving die het intuïtieve karakter van de Japanse godsdienstigheid goed tot haar recht laat komen.

"Ce que nous appelons maintenant le Shintô était probablement à l'origine la forte conviction intuitive d'une profonde unité sous-jacente, à la fois biologique et psychique, entre tous les hommes (vivants, morts ou encore à naître), la nature, et toutes les entités invisibles à l'homme mais dignes de vénération.

Si difficile à définir en termes occidentaux que soit cette croyance, elle avait probablement de vastes conséquences: une insistance constante sur le maintien et l'intensification de rapports harmonieux entre l'homme, la nature et les divinités, une attitude respectueuse envers tout ce qui existe, un culte des ancêtres, un sentiment de sécurité et de continuité, de paix intérieure et d'assurance dans un monde où tout appartient à une même famille, et aussi un comportement spontané convenant à une société où l'individu n'est qu'un maillon dans les enchaînements infinis du temps et de l'espace, d'où l'inutilité d'un code de morale"⁵³.

Zoals blijkt uit het slot van dit citaat, heeft de vroege Shintô geen uitgestippelde moraal. De klemtoon lag op de rituele reinheid, de harmonie tussen mens, natuur en *kami*, ethische deugd en ondeugd zoals wij die kennen kwamen bijna niet ter sprake. Daarom geeft ook het woord *tsumi* dat de westerling gewoonlijk door "zonde" vertaalt, niet de tegenstelling weer van wat wij deugd noemen. *Tsumi* is veeleer een extrinsiek element, een dwaling, een gebrek aan iets, dat de mens niet innerlijk raakt en moet omschreven worden — zoals reeds boven gezegd werd —

⁵³ Cfr. *ibid.*, p. 78

door bezoedeling, gebrek aan harmonie, schoonheid, ziekte, ongeluk, dwaling Of *tsumi* nu resulteert uit een immoreel gedrag, een ongeluk of een fout tegen het ritueel, dat alles maakt geen verschil, maar staat op één lijn en kan door reinigingsriten worden vernietigd⁵⁴

Dit afwezig blijven van een echte morele code moet verklaard worden door het feit dat we hier te doen hebben met een zonnige religie, die op optimistisch op het leven kijkt Is de mens niet van hetzelfde bloed als de *kami* ? De vroege Japanners vreesden niet zozeer hun *kami* ze benaderden ze in de natuur, wisten er zich mee in harmonie, ze leefden in het bewustzijn dat mens en *kami* deel uitmaakten van één en dezelfde familie Mens, voorouders en vergoddelijkte natuur waren met elkaar versmolten

De volgende verklaring van een latere Shintô apologeet is zeer juist

" in Japan bestond er geen behoefte aan enig zedelijk systeem, daar iedere Japanner juist handelde zolang hij de ingevingen van zijn eigen hart volgde"⁵⁵

De gedachte die leeft op de achtergrond van deze woorden is dezelfde als de mentaliteit waarin de oude Japanner verkeerde zedelijke en kosmische orde zijn van elkaar niet te scheiden Het mensenleven dat normaal geleefd wordt, is in overeenstemming met de orde zoals die bestaat in de kosmos en wie in zijn eigen hart kijkt en daarnaar handelt, handelt dan ook goed⁵⁶

Opvallend is ook dat er in de primitieve Shintô nog geen of weinig persoonlijke zedelijke begrippen aanwezig waren Opgedeeld in *uji* met de imperiale *uji* als voornaamste, kende men hoofdzakelijk een soort familiemoraal waar het individu zich inschakelde Zoals boven gezegd werd, waren de hemelse zonden daarom vooral betrokken op het communautaire

Over het hiernamaals sprak de vroege Shintô zich ook maar vaag uit Dat is onder meer te verklaren uit het feit dat familie en clan beschouwd werden als één doorlopende lijn voorouders, levenden en komenden vormen één geheel Een andere reden kan liggen in de natuurverbondenheid van de Japanner De *kami* had hij bij zich aanwezig in de natuur Het schijnt ook dat hij weinig vrees vertoonde voor de dood en zich ook niet erg bekommerde om een leven na de dood De mythologie toont ons duidelijk dat ze als geheel meer aandacht schenkt aan dit leven nu Van-

⁵⁴ Het woord *aku* of *ashi* heeft bijna dezelfde betekenis en duidt op elke inferioriteit in de natuur of de waarde van iets

⁵⁵ Geciteerd door Van Baaren, *o.c.*, p. 139

⁵⁶ Cfr. *l.c.*

daar ook dat een concept als *karma* of van een sanctie na de dood ontbreekt⁵⁷. Dood werd gezien als onreinheid en men bekommerde zich alleen om het leven hier.

Nochtans valt hier aan te stippen dat de vroege Shintô een driedimensioneel universum kende: het hoogste vlak (*Takama-no-hara*) waar mannelijke en vrouwelijke *kami* resideren, het laagste vlak (*Yomotsu-kuni*) waar de onreine en boze geesten wonen en het middelste vlak (*Utsushi-yo*) waar de mensen, de levende en de levenloze dingen verblijven. Praktisch echter was het zo dat men maar een vage notie had in verband met de verschillen tussen deze drie vlakken. De hemel, of het hogere vlak, en de onderwereld, of het lagere vlak, werden gezien als zijnde "de andere wereld". Deze "andere wereld" werd dikwijls in verbinding gezien met bepaalde bergen of in sommige gevallen met eilanden waarvan men dacht dat ze voorbij de zee lagen. Vele oude Shintô-rituelen laten verstaan dat men geloofde dat de *kami* kwamen van en terugkeerden naar deze bergen en eilanden⁵⁸. Typisch is ook dat de zuivere Japanse taal geen woord kent dat "dood" of "sterven" betekent. In plaats van te sterven zegt men dat iemand "zijn lichaam terugtrekt" (*mimakaru*) uit deze wereld of zich op het einde van het leven "verheft naar de hemel" (*kamu-agaru*).

Dit ontbreken van een duidelijke idee over een leven na de dood moet wel een lacune geweest zijn in het primitieve Japanse leven.

"Once men became conscious of philosophical or metaphysical doubts, however, they could no longer rest assured with such easy-going religious faith. They felt an internal urge to search into some deeper truth about men"⁵⁹. Aldus Nakamura.

Het bewijs daarvoor is dat het Boeddhisme, dat zich wel uitspreekt over het hiernamaals, bijval genoot, toen het zich in Japan totaal inburgerde.

VIII. VROEGE SHINTO EN NIET-JAPANESE RELIGIEUZE ELEMENTEN

Deze thematiek uitwerken zou een vrij uitgebreide studie vragen en duidelijk maken dat de vroege Shintô eigenlijk één geheel is van continentale en Japanse elementen. De moeilijkheden blijkt ons hierin te bestaan dat de vroegste religieuze ervaringen van de Japanners niet vast

⁵⁷ Cfr. Nakamura, *o.c.*, p. 361.

⁵⁸ Cfr. Kitagawa, *o.c.*, pp. 13-14.

⁵⁹ Cfr. Nakamura, *o.c.*, p. 361.

te leggen zijn in één ordelijk geheel, dat de primitieve Shintô duidelijk zou onderscheiden van alle andere religies en ook van alle andere ideologieën. We staan hier aan het begin van de Japanse godsdienstigheid, die grotendeels terug te brengen is tot de primitieve religies van zoveel archaische volken.

We vinden hier derhalve ook kenmerken, die aan alle archaische religiositeit eigen zijn. We hebben als grondgegeven het leven in kosmische verbondenheid. De manifestatie van het Heilige wordt vastgelegd in de bezielde natuur en gedifferentieerd naar de eigenheid van de Japanse clans of *uji*.

De Japanse opvatting over de bezielde natuur of het animisme ziet het Absolute aanwezig in de fenomenale wereld. Het Heilige is tegenwoordig in de mens, de dingen van deze aarde, de hemellichamen, de voorouders. Deze aanwezigheid van het goddelijke in de dingen geeft de primitieve Shintô een optimistische trek, die hij trouwens door de hele geschiedenis zal bewaren. Mens, natuur en *kami* zijn van dezelfde familie.

De vruchtbaarheid met het daaraan verbonden fallisme zijn belangrijk. Vandaar ook dat de rijstvelden dienst konden doen als plaats van *kami*-verering. De *shintai* of godenlichamen doen denken aan fetisjisme. Het clan-hoofd is én priester en én bestuurder. Doden- en voorouderverering behoren tot de religieuze wereld van de vroeg Japanners.

De creatieve krachten zoals beschreven in de theogonische en kosmogonische mythe van Ame-no minaka-nushi-no kami, Taka mimusubi-no kami en Kami musubi-no kami, vervullen een voorname rol, zoals trouwens ook het woord *musubi* aanduidt⁶⁰. Zoals we schreven, vinden we in dit soort mythe misschien ook een dunne neerslag van primitief monotheïsme. Het feit dat deze drie goden nadien verdwijnen plaatst ze in de wijdverbreide categorie van de *diu otiosi*.

Wanneer we echter willen nagaan waar bepaalde elementen uit de eerste godsdienst van de Japanners vandaan komen, dan zijn we aangewezen op min of meer historische gegevens of op conclusies getrokken uit de historie. Het is een feit dat het geheel van de primitieve Shintô diep doordrongen is van continentale invloeden, deze zijn van Noord-oostaziatische, Chinese en Koreaanse herkomst. Vermits deze invloeden overal te vinden zijn in de vroege Japanse cultuur zitten ze ook verweven in de religie. Deze invloeden zijn te wijten aan de voortdurende inwijking vanuit het continent. De rijstcultuur, het aardewerk, de grafheuvels, de spiegels, de zwaarden en de *magatama* zijn daarvan de getuigen. Vooral Korea heeft zijn stempel gedrukt op deze invloeden omdat dit land als springplank fungeerde naar de Japanse eilandenreeks.

⁶⁰ Cfr *supra*, p. 15

en omdat Japan zelf een vaste voet had in Zuid-Korea.

Ook de mythologie geeft ons mogelijk enkele aanduidingen van continentale invloed. Zo noteerden we reeds dat men meent dat de mythe van Izanagi en Izanami Japanse godheden voorstelt onder invloed van Chinese speculaties. Verder dient ook een zekere verwantschap te worden vermeld tussen de Japanse mythen met Zuidoost-Azië en Polynesië⁶¹.

Ook in het sjamanisme is de invloed van het vasteland duidelijk en wel het best merkbaar. Dit sjamanisme dateert in ieder geval in Japan van vóór de preboeddhistische tijd. Het staat ook in verband met de voorouderverering. De leden van de verschillende klassen die de ritën voltrokken, dienden als mediums, waarzeggers en magiërs en vertegenwoordigden de Japanse varianten van de sjamanen uit het continent. Ook de cultus van de voorouders schijnt onder invloed te staan van China. De naïeve natuuraanbidding versmolt waarschijnlijk onder Chinese invloed met de voorouderverering.

De dynastiemythe over de keizerlijke clan van Yamato geeft ons de neerslag van een soort godencompromis in Japan zelf. We zien hoe de zonnegodin, Amaterasu, de belangrijkste wordt, terwijl de goden van de andere clans aan haar worden ondergeschikt.

Aldus blijkt dat de vroege Japanners heel wat continentale invloeden hebben ondergaan. Evenals deze invloeden niet steeds even duidelijk af te lijnen zijn, is het moeilijk te zeggen dat de eerste religieuze opvattingen van Japan een klaar afgerond geheel zijn, dat uitsluitend en alleen Japans zou zijn. In de eerste fasen van zijn bestaan blijkt de Shintō ons meer een fluctuerend geheel te zijn van opvattingen, eigen aan vele archaische volken. Deze opvattingen worden voortdurend doorkruist en evolueren door veelvuldig contact met het vasteland en immigratie. Met de tijd groeit dat geheel duidelijker naar een Japanse eigenheid, die we pas in de volle zin van het woord Shintō gaan noemen bij de komst van het Boeddhisme. De naam Shintō dient dan om de vroege Japanse religiositeit te onderscheiden van de *Butsido* of het Boeddhisme.

⁶¹ Cfr. Ichiro Hori, *Folk Religion in Japan. Continuity and Change*, (Joseph M. Kitagawa and Alan L. Miller, eds), Chicago/London, 1968, pp. 3-5.

II HET EERSTE CONTACT MET HET CONFUCIANISME EN HET TAOISME

I HET CONFUCIANISME

Het volk van de oude Yamato staat stond dus in contact met de Chinese beschaving. Zoals reeds verschillende keren gesuggereerd werd, was de brug hiervoor Korea. Vandaar kwamen ook de *kikajin*, de immigranten of de zogenaamde genaturaliseerden. Die waren derhalve afkomstig uit Korea, China of waren van Chinese afstamming. De eerste grote groep van deze *kikajin* kwam omstreeks 400 Japan binnen. Het zijn deze *kikajin*, die het Confucianisme en het Boeddhisme meebrachten.

Belangrijk in deze context is ook het invoeren van het Chinees schrift, dat als instrument diende voor het binnenstromen van de Chinese gedachtenwereld in Japan. Het is echter moeilijk te bepalen wanneer dit schrift voor het eerst Japan binnenkwam⁶². In ieder geval menen we te kunnen zeggen dat het in Japan bekend was in de loop van de 5e eeuw.

Deze *kikajin* waren belangrijk voor Japan. De hoofden van de keizerlijke clan en van de andere grote clans waren immers van hen afhankelijk, omdat ze optraden als dragers van de hoge Chinese beschaving. Ze vervulden functies van leraars, tolken, klerken en technici⁶³.

De vraag nu wie van beide, het Confucianisme of het Boeddhisme, het eerst Japan binnenkwam, is eveneens moeilijk uit te maken. De oude bronnen maken vermelding van een zekere Wani, die onder de regering van keizer Ojin vanuit het Koreaanse Kudara naar Japan kwam. Wani zou twee Chinese werken hebben meegebracht: tien volumina van de *Lun yu* (*Rongo* - de Analecten) en één volumen van de *Ch'ien tzu wen* (*Senjimon* - The Thousand-Character Classic), die de geschiedenis van China en de confuciaanse filosofie in 1000 karakters samenvat⁶⁴. De Japanse geleerden verschillen in hun opinies of het hier gaat over de commentaar op de *Lun-yu* van Cheng Hsuan (127 - 200) of van Ho Yen (gestorven in 249).

⁶² Kamstra, *oc*, pp. 54-55, meent dat de oudste Chinese tekst gevonden werd op een gedenksteen in de prefectuur Kumamoto (Kyûshû). Deze tekst dateert uit de 5e of het begin van de 6e eeuw. Het gebruik van het schrift is verder nergens te vinden in de archeologische vondsten van vroegere tijden, daarom is het moeilijk te zeggen dat het schrift in Japan vóór de 5e eeuw aanwezig was. Ook Gundert, *oc*, p. 24, denkt het invoeren van het Chinees schrift te mogen plaatsen rond 400. Reischauer, Fairbank, *oc*, p. 474, menen dat het aan de Japanners bekend was ten minste in de 5e eeuw.

⁶³ Cfr. Kitagawa, *oc*, p. 23.

⁶⁴ Over de *Ch'ien tzu wen*, zie Reischauer, Fairbank, *oc*, p. 181.

Het is ook moeilijk te bepalen wanneer Wani eigenlijk naar Japan kwam. Onze opzoekingen bij verschillende auteurs geven, menen we, geen sluitend antwoord op deze vraag⁶⁵. We kunnen alleen zeggen dat het in de 4e of in het begin van de 5e eeuw was.

Een ander probleem is dat Wani moeilijk de *Ch'ien-tzu-wen* naar Japan kon meegebracht hebben, daar dit werk slechts tot stand kwam tussen 502 en 557⁶⁶. Daarom schrijft Kamstra :

"Hence its (= Wani's) mention during Ojin's reign is an anachronism"⁶⁷.

Daaruit besluit deze auteur tevens :

"This also makes it doubtful whether the *Lun-yü* also reached Japan in Ojin's time. Moreover, at that time there was no one who could read it. Hence we are of the opinion that this passage has been inserted into Ojin's chronicles with Confucianist intentions"⁶⁸.

⁶⁵ De *Nihongi* plaatst de komst van Wani in 285. Aston, *o.c.*, Vol. I, p. 262, nota 5, in 405; Joseph M. Goedertier, *A Dictionary of Japanese History*, New York/Tokyo, 1968, schrijft in verband met Wani: bij het woord *ayabito*, pp. 15-16: "... Distinguished among them are Wani, Akichi, and Achi no Omi, who lived in the fourth century during the reign of Emperor Ojin..."; bij het woord *Kawachi no aya uji*, p. 129: "... Wani, a scholar from Kudara (a Korean Kingdom), who became a naturalized Japanese about the end of the fourth century during the reign of Emperor Ojin..."; bij het woord *Yamato no Aya no Atee*, p. 309: "The name given to the descendants of Akichi, who, during the fourth century, under the reign of Emperor Ojin (circa 270-310), became a naturalized Japanese... The son Emperor Ojin, Prince Uji no Waki-iratsuko, studied the sutras under Akichi, who invited the scholar Wani from Kudara..."; Kitagawa, *o.c.*, p. 23, schrijft echter: "Around the turn of the fifth century, the Emperor Ojin is said to have appointed Confucian scholars from Korea to tutor his children"; E. Papinot, *Dictionary. History and Geography of Japan*, Yokohama, 1909, pp. 735-736, bij het woord *Wani*: "Learned man from Kudara (Korea), who came to Japan in 285 and was the preceptor of prince *Uji no Waki-iratsuko*... History relying upon Korean documents, places Wani's arrival in the year 405; Joseph J. Spae, *Itô Jinsai. A philosopher, educator and sinologist of the Tokugawa Period (Monumenta Serica, Monograph XII)*, Peiping, 1948, p. 14, plaatst de komst van Wani eveneens in 405.

⁶⁶ Reischauer, Fairbank, *o.c.*, p. 181, schrijven "... around 500..."; E. Papinot, *o.c.*, bij het woord *Wani*, meent: "... It is difficult however to admit that *Wani* brought the *Senji-mon* in 285, or even in 405, it being composed only about the year 525..."; Spae, *o.c.*, p. 15: "No doubt, at least with regard to the *Ch'ien-tzu-wen*, this tradition is entirely unreliable as we know for certain that no *Ch'ien-tzu-wen* reached Japan previous to the time when Chou Hsing-szu... (died in 521) wrote his work at the beginning of the VIth century".

⁶⁷ Cfr. Kamstra, *o.c.*, pp. 217-218.

⁶⁸ Cfr. Kamstra, *o.c.*, p. 218. In nota 1 voegt de auteur erbij: "For example, in order to give Confucianism in Japan an older history than Buddhism. This was very closely connected with the *Lun-yü*".

Kamstra meent ook dat Wani (evenals Akichi, die samen met hem vernoemd wordt) een constructie is van prominente immigranten uit de 7e eeuw.

"... who, just like the other nobles of this period, wanted a genealogy in the state chronicles. Tsuda⁶⁹ believes that until Suiko's period (therefore up to the end of the sixth century) such Confucian scholars certainly did not come to Japan. Moreover, until that time this country was far too torn apart by various civil wars to appear as an Eldorado to such scholars. Therefore Confucianism did not begin in Japan much more swiftly than Buddhism"⁷⁰.

Het is ook niet onze bedoeling de historiciteit van Wani te bewijzen. Wel menen we te mogen aanmerken dat, indien Wani wel zou bestaan hebben en hij onmogelijk de *Ch'ien-tzu-wen* kon meegebracht hebben, het toch mogelijk blijft dat hij de veel oudere commentaren op de *Lun-yü* kan meegebracht hebben. We weten dat de *kikajin*, waarvan de eerste groep omstreeks 400 in Japan aankwam, een revolutie teweegbrachten op technologisch en filosofisch gebied⁷¹. Dus konden ze eveneens de confuciaanse ideeën hebben geïmporteerd, ja zelfs, waarom ook niet de commentaren op de *Lun-yü*?

Wie nu van beide, het Confucianisme of het Boeddhisme, het eerst Japan binnenkwam, blijft echter onduidelijk. We zouden een exact antwoord op de vraag over de primauteit van aankomst, liever onbeantwoord laten.

Gezien echter de invloed van het *kikajin* op ideologisch vlak, zijn we geneigd aan te nemen dat na 500 een dunne bovenlaag van de Japanse bevolking met de confuciaanse ideeën bekend raakte. Immers, vanaf het begin van de 5e eeuw tot het midden van de 6e eeuw, dus vóór het einde van de 6e eeuw, kwamen verschillende *gokyô-bakushi* (Doctors of the Five Classics) vanuit Kudara naar Japan⁷². Zij propageerden de Vijf confuciaanse Klassieken⁷³.

⁶⁹ Kamstra, *o.c.*, p. 218, verwijst naar Tsuda Sôkichi, *Nihon Jôdashi no Kenkyû*, Tôkyô, 1963, pp. 492 en vlg.

⁷⁰ Cfr. Kamstra, *o.c.*, p. 218.

⁷¹ Cfr. *supra*, p. 36.

⁷² Cfr. Goedertier, *o.c.*, p. 64, bij het woord *gokyô bakase* en Spae, *o.c.*, pp. 17-18.

⁷³ Cfr. Reischauer, Fairbank, *o.c.*, pp. 64-66: "To the Chinese the classics is not just a vague term for ancient literature in general but means a clearly specified set of books associated with the dominant Confucian tradition. Works clearly recognized as belonging to other traditions were naturally excluded from the classical canon. The classics, together with the vast body of commentaries that has grown up around them, constitute the first of the traditional four divisions of Chinese literature..., the Five Classics, the earliest and most important

Spae schrijft hierover :

"Through the influence of these scholars the Classics became ever better known and the imparting of Chinese learning gradually passed into the hands of the Japanese themselves"⁷⁴.

Het Confucianisme werkte meer in een politiek-ethische richting in de zin van een groot soort moraal van de heerser. Dat betekent : wie hoger staat op de sociaal-politieke ladder heeft ook meer plichten tegenover het volk, plichten van menselijkheid en gerechtigheid.

Ook geraakten de Japanners beter bekend met de Chinese natuurreligie en haar ceremonieel en werd er waarschijnlijk ook enige invloed op de *kami*-religie mogelijk.

Belangrijk is ook dat het woord *kami* nu aangeduid werd met het Chinese karakter van geestelijk wezen (ch. *shen*, *shin* of *jin*). Zo werd het mogelijk dat de opvatting van de Chinese volksreligie over de *shen* de *kami*-idee beïnvloedde.

De officiële Shintô nam ook het onderscheid van de "Chou-li" over tussen de hemelse en de aardse geesten, maar deed dit vanuit een welbepaald oogpunt nl. vanuit de dynastie en ook vanuit de adel⁷⁵. De hemelse goden waren de voorouders van het keizerlijk huis, de aardse goden die van de andere clans. Het is dus wel mogelijk dat dit onderscheid, dat we ook terugvonden in de mythologie, via de invloed van de

listing, dating from the second century B.C., contain the most ancient and venerated works" Deze vijf Klassieken zijn : "... the *Shih ching* or *Classic of Songs* (also known as the *Book of Poetry*)... the *Shu ching* or *Classic of Documents* (also known as the *Shang shu* and as the *Book of History*)... the *I ching* or *Classic of Changes* (also known as the *Book of Divination*)... It was, in other words, a diviner's handbook... the *Ch'un ch'iu* or *Spring and Autumn Annals*... the *Li chi* or *Record of Rituals* (also known as the *Book of Rites*)... The *Record of Rituals* thus is a work that definitely stems from the Confucian tradition. The other Five Classics, too, in time became so closely identified with this main stream of Chinese thought that the group as a whole is commonly called the Confucian Classics. There is some justification for this term. The tradition that Confucius composed or at least edited all five works is undoubtedly false, but he seems to have used the *Classic of Songs* and possibly also the *Spring and Autumn Annals* and the *Classic of Documents* as sources of instruction. Even the *Classic of Changes* came to have a valid connection with Confucianism, for the later philosophical appendices show Confucian inspiration".

⁷⁴ Cfr Spae, o.c., pp 17-18.

⁷⁵ "The later (= the *Chou li* - *Rituals of Chou*) is a somewhat fanciful reconstruction in the Confucian tradition of the governmental structure of Chou times and a source of much misinformation as well as information on that period"; cfr Reischauer, Fairbank, o.c., p. 67. Voor een andere datering van het onderscheid tussen hemelse en aardse goden, cfr. Kamstra, o.c., p 432, nota 5.

Chou-ly te verklaren is. De Chinese ritueelwerken leidden naar een verrijking van het Shintô-ritueel en tot een grotere nadruk op het officiële karakter van de *kami*-religie. Daarbij werd zelfs een speciale eredienst ingesteld voor de vele goden van de Chinese natuurscultus, de zogenaamde Han-goden en bracht men hen ook offers. Toen later echter de invloed van het Boeddhisme zich sterker liet gelden, week deze eredienst weer naar de achtergrond.

Dit is nog maar een eerste invloed van het Confucianisme. Deze invloed zal echter zeer machtig worden in de Tokugawa-tijd.

II HET TAOISME

Evenals we de vraag of het Confucianisme dan wel het Boeddhisme eerst in Japan kwam moesten onbeantwoord laten, menen we hetzelfde te moeten doen voor het Taoïsme. We kunnen dus niet zeggen wanneer het ingang vond in Japan. Daarom zullen we ons moeten beperken tot enkele notities over de mogelijke invloed, die het gehad heeft op de vroege Shintô. Wel menen we dat het belangrijk is nu reeds aan te stippen dat het Taoïsme nooit de grote invloed gehad heeft, die het Confucianisme en het Boeddhisme later wel hadden.

Wanneer we nu een grondidee van het Taoïsme vergelijken met de vroege Shintô zoals de harmonie met de natuur, dan zou men geneigd zijn te denken aan een zekere vorm van beïnvloeding door contact met het continent. We sluiten deze mogelijkheid a priori ook niet uit, maar staan toch gereserveerd tegenover een diepgaande penetratie.

Nakamura zegt:

"The Taoism of Lao-Tzu and Chuang-Tzu, which valued the welfare of individuals, never spread widely among the people of Japan"⁷⁶.

Het Japanse leven was van in het begin immers te zeer geconcentreerd rond de beperkte sociale groep.

In dezelfde zin is ook het volgende citaat uit Nakamura te verstaan:

"Coming into contact with foreign cultures and becoming acquainted with Chinese philosophies and religions, the Japanese adopted and absorbed Confucianism in particular, which teaches the way of conduct appropriate to a concrete human nexus. The views of Lao Tzu and Chuang Tzu are inclined to a life of seclusion in which one escapes from a particular human nexus and seeks tranquillity for oneself in solitude. Such was not the taste of the Japanese at

⁷⁶ Cfr. Nakamura, *oc.*, p. 415.

large In contrast, Confucianism, and not Taoism, principally determines the rules of conduct according to a system of human relationship"⁷⁷

Men zou wel kunnen menen dat het Taoïsme met zijn visie op het leven in harmonie met de natuur reeds vroeg de Japanners, die van ouds her bekend zijn om hun liefde voor de natuur, beïnvloed kan hebben. Maar men kan even goed zeggen dat deze houding een fundamentele visie van zovele oude volken weerspiegelt. We kunnen dus ten hoogste spreken van een samenvallen van gelijke grondgegevens waardoor een versteviging van de liefde tot de natuur tot stand kwam.

Het vroege Japan kwam niet in contact met de hoge filosofie van het Taoïsme maar wel met het volkse Taoïsme, dat doordrongen was van een animistische en magische visie op het leven. Dat kunnen we confirmeren door het feit dat het Taoïsme naar Japan kwam vanuit Korea waar het vanuit China was binnengedrongen in dezelfde vulgaire vormen.

Men leerde in Japan zoals in China bijzondere natuurverschijnselen beoordelen als goede of slechte voortekens zoals het verschijnen van zeldzame dieren. Ook de divinatie kreeg nieuwe vormen. In de oude Shintô zocht men de wil van de *kami* te vernemen door *futomani*, ook *shika-ura* genoemd, waarbij men het schouderbeen van een hert verbrandde met houtskool afkomstig van een bepaalde soort kerselaar (*uwamizu-zakura*). Uit de figuren die op het verbrande been te zien waren voorspelde men het lot. Naast deze wijd verspreide wijze van voorspelling kwam nu onder Taoïstische invloed het gebruik van voorspelling door de schelp van een schildpad, *kame ura* of *kiboku*⁷⁸ in zwang zoals dat in China de gewoonte was.

Maar praktijken zoals divinatie, magie, sjamanisme en dergelijke zijn eigen aan vele volken. Daarom denken we dat ook deze vormen van vulgair Taoïsme de oude Shintô niet diep veranderd hebben. Veeleer betreft het hier een elkaar overlappen van shintoïstische en taoïstische gebruiken en inzichten.

Rest ons nu nog de vraag in hoeverre de naam Shintô in de 6e eeuw zou kunnen ontstaan zijn onder invloed van het *Tao* van het Taoïsme.

Dat is min of meer de opinie van Hammer, die genuanceerd zegt:

"The term *shintô* was coined at a time when Japan was experiencing the full impact of Buddhist teaching and culture, and was used to express the native faith in contradistinction with the new

⁷⁷ Cfr Nakamura Hajime, *Basic Features of the Legal, Political, and Economic Thought of Japan*, in Moore, *o.c.*, pp 157-158.

⁷⁸ Cfr Goedertier, *o.c.*, p 52 bij het woord *futomani*.

import. Even so the very use of the character "way" reflects the influence of Chinese Taoism, for which the "Way" was central"⁷⁹.

In dezelfde zin spreekt Anesaki :

"The designation was, however, made in the sixth century in order to distinguish the native religion from Buddhism, and its being called a "Way" may be due to the influence of Taoism, the Chinese religion of the "Way"⁸⁰.

Muraoka echter meent van niet :

"In recent times the view has been expressed that the word "Shinto" ... referred to "Taoism", but this cannot be said with certainty. The taoist term '*shen-tao*' (written with the same characters as "Shinto") originally meant "the law of Heaven and Earth", as is indicated in the following passage under the hexagram "*kuan*" (contemplate) in the *I-ching* (Book of Changes) : "When the 'divine way' (*shen-tao*) of Heaven is contemplated, the four seasons do not vary. When the sages give instruction in accordance with the 'divine way', all under heaven submit". But it is clear that "Shinto", as used in the Emperor Yōmei chapter of the *Nihongi*, did not have this meaning. Even if "Shinto" was taken from the *Book of Changes* its connotation for the Japanese was different. Without doubt, the term in Japan referred to indigenous Kami-rites and ceremonies in contradistinction to Buddhism, which had been recently introduced from the continent"⁸¹.

De vraag naar de invloed van het Taoïsme op het ontstaan van de naam Shintō laten we daarmee best onbeantwoord. Zeker is dat, wanneer men in de 6e eeuw sprak over "Shintō" - "De Weg van de Kami", men dit onder meer deed om het eigen Japans complex van religiositeit te onderscheiden van het Boeddhisme, de *Butsudō* of "De Weg van Boedha".

⁷⁹ Cfr. Raymond Hammer, *Japan's Religious Ferment. Christian Presence Amid Faiths Old and New*, London, 1961.

⁸⁰ Cfr. Anesaki, *o.c.*, p. 20.

⁸¹ Cfr. Muraoka, *o.c.*, p. 3.

DE EERSTE ONTMOETING TUSSEN SHINTO EN BOEDDHISME

522 - 784

Shintô en Boeddhisme hebben in Japan eeuwenlang naast en door elkaar geleefd en dat vanaf het eerste contact tussen beide religies. Dit voortdurend op elkaar inwerken wijst ons duidelijk op het tolerante karakter van de Japanse mens en van het Boeddhisme.

Aan de ene kant is de Japanner zo ingesteld dat hij elementen van religies van niet-Japanse oorsprong vrij gemakkelijk opneemt, aanpast en ombuigt naar zijn eigen religieus gevoel.

Aan de andere kant laat het Boeddhisme zich niet al te moeilijk in een andere culturele atmosfeer en geesteshouding omzetten. Daarom ook is het, niettegenstaande herhaalde heroriënteringen op China, in Japan geen vreemd element gebleven, maar is het in de loop van de tijden uitgegroeid tot een typisch Japanse religie met een eigen Japans stempel¹. Dat we reeds vrij vroeg verschillende boeddhistische scholen of secten in Japan aantreffen is dan ook geen teken van de ontbinding van het Boeddhisme, maar veeleer het bewijs van een extreem aanpassingsvermogen. Hierover zegt Gossmann terecht:

"Es handelt sich nicht um Abfall von einer vorgegebenen Orthodoxie, sondern der Buddhismus ist darauf angelegt, sich einzufachern, indem jeweils verschiedenen Sutren und voneinander abweichende religiöse Praktiken in dem Mittelpunkt gestellt werden"²

Daarom is het Japans Boeddhisme niet Indisch en ook niet helemaal Chinees. We vinden duidelijke afwijkingen van de continentale opvattingen. Hierbij noteert McFarland:

"The forms of Buddhism that have flourished in Japan belong to the Mahayana branch, the religion of the Great Vehicle, which by its very nature is permissive of expansion and modification. Because of this fact, coupled with Japan's penchant for remolding its cultural acquisitions, Buddhism has been assimilated into Japanese

¹ Cfr. Elisabeth Gossmann, *Religiöse Herkunft - Profane Zukunft?* *Das Christentum in Japan*, München 1965, p. 33.

² Cfr. *ibid.*, p. 34.

life as much by adaptation as by adoption. Thus, in the process of putting its indelible mark upon Japan, Buddhism itself has also undergone fundamental changes. Japanese Buddhism has emerged as a very special kind of Buddhism"³.

In dezelfde zin moeten we Eliot verstaan :

"They (= the peculiarities of Japanese Buddhism) are due rather to the bold freedom with which the Japanese made selections from the unwieldy mass of Indian and Chinese ideas presented to them. In religion as in other matters they showed a talent for combining imitation with transformation"⁴.

Deze afwijkingen van het continentaal Boeddhisme zijn niet alleen het resultaat van spontane, eigen Japanse interpretatie, maar soms zelfs van bewust afwijkende vertaling of uitleg van Chinese teksten.

Het is echter niet onze bedoeling in de loop van onze uiteenzetting uitdrukkelijk te schrijven wat Indisch en Chinees Boeddhisme zijn, evenmin waarin het Confucianisme van China bestaat. We willen alleen maar het proces van samenvloeiing van religies en ideologieën in Japan zelf beschrijven en slechts daar waar het nodig is, zullen we verwijzen naar India en China.

Het tolerante karakter van de Japanner en de extreme aanpassingsmogelijkheden van het Boeddhisme tonen aan dat religie voor de oosterling — en speciaal voor de Japanner — in tegenstelling met de vroeger traditionele westerse opvatting, niet in de allereerste plaats een waterdicht en sluitend geheel is van rationele elementen, maar veeleer een levensvorm, die niet enkel de intellectuele vermogens grijpt, maar de mens als geheel raakt, als eenheid van hart, geest, wil en lichaam. Dat de intuïtie hier een zeer grote rol speelt hoeft geen verder betoog⁵.

Verder moeten we nog onderstrepen dat we in vele gevallen in het Japans Boeddhisme een dubbele lijn kunnen onderkennen : het Boeddhisme dat zich ontwikkelde in de kloosters en de intellectuele kringen en daarnaast het volksboeddhisme. Het kloosterboeddhisme is van die aard dat het zich in bepaalde perioden van de Japanse godsdienstgeschiedenis

³ Cfr. H. Neill McFarland, *The Rush Hour of the Gods. A study of new religious movements in Japan*, New York/London, 1967, p. 28. Buiten het Mahāyāna-Boeddhisme, zijn enkele van de vroege Nara-scholen van het Hinayāna-type.

⁴ Cfr. Charles Eliot, *Japanese Buddhism*, London, 1964, 3d imp., p. 182.

⁵ Over dit intuïtieve karakter, zie Maurus Heinrichs, *Katholische Theologie und Asiatisches Denken*, Mainz, 1963, pp. 38-41; Henry Van Straelen, *Où va le Japon ?*, Tournai, 1960, pp. 68-70; Hajime Nakamura, *Ways of thinking of eastern peoples : India - China - Tibet - Japan*, Honolulu, 1968, rev. eng. ed., 3d. pr., pp. 551-557.

isoleert binnen de kloostermuren zonder veel direct contact met het gewone volk. Daartegen reageert de volksmassa op spontane wijze door voortdurend te grijpen naar beeldrijke opsmuk, devoties en magische praktijken om te voldoen aan zijn eigen religieuze noden.

I. TRADITIONELE VISIE

OP HET EERSTE JAPANS BOEDDHISME

1. *De brief van de koning van Paekche en de eerste stappen van het Boeddhisme.* Het Boeddhisme was reeds aanwezig in Japan in het begin van de 6e eeuw. Het is duidelijk dat via de relaties met Korea en de immigranten bepaalde boeddhistische ideeën in welke vorm dan ook in Japan leefden⁶.

De officiële datum echter waarop het Boeddhisme volgens de zogenaamde oudste *Nihonshoki*-teksten Japan binnenkwam is 552 onder keizer Kimmei⁷.

De *Nihonshoki* verhaalt dat de bedreigde vorst van Paekche naar de Japanse keizer een gezantschap stuurde om gewapende hulp te krijgen tegen zijn rivalen. De gezanten hadden geschenken bij zich: een beeld van Boeddha, veel banieren, zijden schermen en zeer veel boekrollen met *sūtra*'s. In een speciale brief beval de koning de verspreiding aan van de religie van Boeddha. Hij betoogde dat deze religie de beste was van alle

⁶ Zie ook Eliot, *o.c.*, p. 197: "The official date for the introduction of Buddhism into Japan from Korea is A.D. 552, but it is probable that the Court were not wholly ignorant of it at that time, for it is recorded that in the reign of the Emperor Ojin a learned man called Wang-In instructed the Heir Apparent in Chinese writing and literature". Onder Wang-In moet Wani verstaan worden; cfr. *supra*, pp. 36-38, waar we deze figuur in verband brachten met het Confucianisme.

⁷ Veel auteurs nemen het jaar 552 als startpunt aan voor het Boeddhisme in Japan. Enkele voorbeelden: Wilhelm Gundert, *Japanische Religionsgeschichte. Die Religionen der Japaner und Koreaner in geschichtlichem Abriss dargestellt*, Tōkyō/Stuttgart, 1935, p. 28; Henri De Lubac, S.J., *Amida*, Paris, 1955, p. 133; Paul Lüth, *Die japanische Philosophie. Versuch einer Gesamtdarstellung unter Berücksichtigung der Anfänge in Mythos und Religion*, Tübingen, 1944, p. 45; E. Zürcher, *Het Boeddhisme. Ontstaan en verbreiding in kaart, woord en beeld*, Amsterdam, 1961, p. 69; Raymond Hammer, *Japan's Religious Ferment. Christian Presence Amid Faiths Old and New*, London, 1961, p. 44; Helmuth von Glasenapp, *Die Fünf Weltreligionen. Brahmanismus, Buddhismus, Chinesischer Universalismus, Christentum, Islam*, Düsseldorf/Köln, 1967, 2e Aufl., p. 92; Gustav Mensching, *Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze*, München, s.d., p. 42; Werner Kohler, *Die Lotus-Lehre und die modernen Religionen in Japan*, Zürich, 1962, p. 24; H. Neill McFarland, *o.c.*, p. 28; e.a.

bestaande doctrines, hoewel moeilijk uit te leggen en te begrijpen. Zelfs de leer van Chou en Confucius begrepen ze niet. De leer kon echter geluk en de hoogste beloningen brengen in ongeëvenaarde hoeveelheid en zo leiden tot de sublieme verlichting⁸. De leer kon vergeleken worden met een man, die zoveel schatten bezit als hij wensen kon en die dus ook kon gebruiken zoals hij wilde. Zo was ook de rijkdom van deze wonderbare leer. Elk gebed en elk verlangen werden erdoor vervuld. Daarenboven verspreidde ze zich vanuit het verafgelegen India naar de drie Han (Korea)⁹, waar iedereen ze met eerbied aanvaardde. Koning Mei van Paekche zond derhalve zijn eigen dienaren om ze aan de keizer door te geven, ze in het hele district van Kinai (of Go-kinai)¹⁰ te verspreiden en de woorden van Boeddha te vervullen: "Mijn leer zal zich uitspreiden naar het oosten".

Deze gebeurtenis was aanleiding tot een discussie aan het hof. Het hoofd van de Soga-clan, Iname, pleitte voor de verering van het Boeddhabeeld met de argumentatie dat alle landen van het westen zulks deden. Waarom zou Yamato daarop een uitzondering maken? De leiders van de Mononobe-clan, Okoshi, en van de Nakatomi-clan, Kamako, verzetten zich en meenden dat de nationale goden niet mochten verloochend worden, want ze zouden zich kunnen wreken.

Over deze discussie zegt Ch. Eliot:

"The cleavage of opinion was indicated at the first council held to discuss the matter: the Soga family was for Buddhism, the Mononobe and Nakatomi were against it. They had old grounds of difference with the Soga and held important charges connected with Shintoism which seemed threatened by these religious innovations"¹¹.

De keizer gaf Soga no Iname toestemming de nieuwe religie te proberen. Iname veranderde zijn huis in Mukuhara in een tempel voor het beeld, maar het experiment liep verkeerd af. Een epidemie brak uit die door Iname's rivalen, Okoshi en Kamako aan de aanwezigheid van de

⁸ Cfr. W.G. Aston, *Nihongi. Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D. 697*, London, 1956, Vol II, pp. 65-66.

⁹ De uitdrukking "de drie Han" betekent Zuid-Korea (Ma-Han, Chin-Han en Pyon-Han) maar wordt ook gebruikt voor Paekche, Silla en Koguryo; cfr. J.H. Kamstra, *Encounter or Syncretism. The Initial Growth of Japanese Buddhism*, Leiden, 1967, p. 243, nota 1.

¹⁰ Met Kinai of Go-kinai worden bedoeld de vijf districten die overeenkomen met Yamashiro (nu Kyôto), Yamato (nu Nara-prefectuur), Kawachi (nu gedeeltelijk de Nara- en Osaka-prefecturen), Settsu (nu Osaka-prefectuur) en Izumi (nu Osaka-prefectuur), cfr. Kamstra, *o.c.*, p. 243, nota 3 en Eliot, *o.c.*, p. 199, nota 1.

¹¹ Cfr. Eliot, *o.c.*, p. 199

vreemde godheid werd toegeschreven. Daarop gaf de keizer toestemming de tempel te laten neerbranden en het beeld werd in het Naniwa-kanaal gegooid.

Dat betekende echter niet het einde van de nieuwe religie. Er kwamen nieuwe missies vanuit Korea, vergezeld door boeddhistische monniken en geleerden, die blijf gaven van een zeer gevorderde beschaving op het continent. Soga no Umako, de zoon van Iname, toonde evenals zijn vader belangstelling voor het Boeddhisme. Hij begon in 584 uit te zien naar boeddhisten. Hij richtte een tempel op voor het beeld van *Matheya* (Miroku) en kreeg toestemming het Boeddhisme te beoefenen. Hij zorgde ook voor drie boeddhistische nonnen. Opnieuw brak de pest uit. De toestemming werd weer ingetrokken door toedoen van de Mononobe en de tempel werd vernield. Maar de pest hield aan en het volk vroeg zich af of dit niet de straf van Boeddha was. Daarop mocht de Soga-familie het Boeddhisme opnieuw als familiecultus beoefenen.

Yōmei was de eerste keizer die zich op zijn sterfbed bekeerde. Van hem zegt de *Nihonshoki*:

"The Emperor believed in the Law of Buddha and revered the Way of the Gods"¹².

Hij werd opgevolgd door keizer Sushun, die niet erg gunstig stond tegenover Soga no Umako. Daarom liet deze hem vermoorden en bracht hij zijn nicht Suiko op de troon. Hoewel zij 25 jaar regeerde, speelde zij niet de grootste rol in het Boeddhisme. Die viel te beurt aan haar neef Shōtoku Taishi.

2 *Shōtoku Taishi*: Traditioneel gezien steekt de figuur van de prins-regent Umayado Taishi ver uit boven zijn tijdgenoten.

"Quite a different part had been reserved in Japanese history for Umayado, the son of Emperor Yōmei, who, after his death, was given the honorary title of Shōtoku Taishi, i.e. 'great prince of holy merit'. According to tradition he was a Japanese who had understood and examined Buddhism better and more thoroughly than any one of his contemporaries whatever. It was even allowed to appear as if this study had been first begun by him. This picture of Shōtoku is still always to be found in all Western and in nearly all Japanese authors as well."¹³ Aldus Kamstra.

Gundert en Kohler noemen hem de Constantijn van het Japanse Boeddhisme¹⁴. Van hem wordt gezegd dat hij op de hoogte was van het

¹² Cfr. Aston, *o.c.*, Vol. II, p. 106.

¹³ Cfr. Kamstra, *o.c.*, p. 371.

Chinees schrift, de Chinese literatuur, de boeddhistische sūtra's en het Confucianisme. Hij was betrokken bij het decreet van keizerin Suiko dat in 594 het verspreiden van de "Drie Schatten" (het Boeddhisme) beval en het Boeddhisme tot staatsgodsdienst maakte. Hij liet zich door de monnik Eji uit Koguryō in het Boeddhisme inleiden. Verder stichtte hij het klooster Hōryūji, centrum van studie van het Boeddhisme. In 604 maakte hij de beroemde constitutie van de 17 Artikelen of de *Jūshichijō no kempō* bekend. Hierin beveelt hij in boeddhistische en confuciaanse termen het Boeddhisme aan¹⁵, vraagt loyauteit tegenover het keizerlijk huis, getrouwe plichtsvervulling van de ambten, goedheid tegenover het volk, enz. Hierbij is opmerkenswaard dat 15 van de 17 artikelen min of meer expliciet passages aanhalen uit verschillende fundamentele confuciaanse boeken of confuciaans geïnspireerd zijn¹⁶. Het tweede artikel is geheel gewijd aan het Boeddhisme:

"Sincerely reverence the three treasures. The three treasures, viz. Buddha, the Law and the Priesthood, are the final refuge of the four generated beings, and are the supreme objects of faith in all countries. What man in what age can fail to reverence this law? Few men are utterly bad. They may be taught to follow it. But if they do not betake them to the three treasures, wherewithal shall their crookedness be made straight?"¹⁷.

Geen enkel van de artikelen spreekt over de Shintō. In 607 echter komt er een decreet om de goden van hemel en aarde te eren. Het initiatief hiervan lag bij keizerin Suiko¹⁸. De *Nihonshoki* vermeldt daarbij dat Shōtoku Taishi daarop inderdaad de goden van hemel en aarde vereerde.

Aldus kan men bij Shōtoku Taishi een pluriforme religieuze houding

¹⁴ Cfr. Gundert, *o.c.*, p. 29; Kohler, *o.c.*, p. 25. In gelijkaardige zin schrijven: Eliot, *o.c.*, p. 202; McFarland, *o.c.*, p. 28, Hammer, *o.c.*, p. 45; Edwin O. Reischauer, John K. Fairbank, *East Asia. The Great Tradition*, Vol. I van *A History of East Asian Civilization*, Boston, 1958, p. 475; Masaharu Anesaki, *History of Japanese Religion. With Special Reference to the Social and Moral Life of the Nation*, London, 1930, p. 57; George B. Sansom, *Le Japon. Histoire de la civilisation japonaise*, Paris, 1938, p. 89; Richard Storry, *A History of Modern Japan*, London, 1960, p. 30; Daniel Ellegiers, *Le Japon. Hier et Aujourd'hui*, Bruxelles, 1956, p. 2.

¹⁵ Cfr. Gundert, *o.c.*, p. 29.

¹⁶ Cfr. Joseph J. Spae, Itō Jinsai. *A philosopher, educator and sinologist of the Tokugawa Period (Monumenta Serica, Monograph XII)*, Peiping, 1948, p. 18. Voor de vergelijking tussen de tekst van deze constitutie en de Chinese confuciaanse teksten, cfr. *ibid.*, p. 19.

¹⁷ Cfr. Aston, *o.c.*, Vol. II, p. 129.

¹⁸ Gundert, *o.c.*, p. 29, schrijft dit decreet toe aan Shōtoku Taishi.

vaststellen. Deze houding wordt dikwijls weergegeven door een gezegde, dat verkeerdelijk aan Shôtoku Taishi wordt toegeschreven :

"Le Shintô est la racine et le tronc d'un grand arbre robuste débordant d'une inépuisable énergie; le Confucianisme en est les branches et les feuilles; le Bouddhisme en est les fleurs et les fruits" ¹⁹.

Tegen de achtergrond van de hierboven opgesomde feiten moeten we Gundert verstaan :

"Zum erstenmal in der Geschichte zeigt sich hier die echt Japanische Stellungnahme gegenüber der Mannigfaltigkeit der Religionen : es werden alle zugleich anerkannt, alle aber auch dem nationalen Interesse dienstbar gemacht" ²⁰.

Steeds echter zien we bij de meeste auteurs hoe Shôtoku meer als boeddhist op de voorgrond geplaatst wordt dan als shintoïst. Zijn grote caritatieve activiteit, het bouwen van tempels, het bevorderen van de studie van het Boeddhisme, het aantrekken van monniken en leermeesters en het in Japan binnenbrengen van vele *sûtra's* wordt hem toegeschreven. Hij gaf en schreef zelfs commentaren op drie *sûtra's* : de *Hokke-kyô* of de Lotus-*sûtra* (*Saddharma-pundarîka-sûtra*), die handelt over het probleem van de universaliteit van de verlossing (dus ook van de niet-monnik), de *Yuima-kyô* (*Vimalakîrti-sûtra*), die spreekt over de plaats van de boeddhistische leek in de wereld en de *Shôman-gyô* (*Śrîmâlâ-devî-simha-nâda-sûtra*), die het heeft over de positie van de boeddhistische vrouw in de wereld. Deze drie *sûtra's* zijn mahâyânistisch en tonen aan dat Shôtoku niet zozeer geïnteresseerd was in de monnikenleer maar wel in het Boeddhisme als heilsweg voor het gewone volk ²¹. Zo heeft hij de weg gebaand van het Japanse Mahâyâna-boeddhisme waarvan de Lotus-*sûtra* later de ruggegraat werd ²². Zijn vroege dood,

¹⁹ Geciteerd door Jean Herbert, *Aux Sources du Japon Le Shintô*, Paris, 1964, p. 85. Cfr. *infra*, H IV, nota 129

²⁰ Cfr. Gundert, *o.c.*, p. 30.

²¹ Cfr. Joseph M. Kitagawa, *Religion in Japanese History*, New York/London, 1966, p. 26 : "His (= Shôtoku's) own peculiar attitude toward Buddhism, reflected in his indifference to the doctrinal and ecclesiastical divisions, in his dependence on the Lotus Sûtra, especially because of its soteriological universalism, and in his stress on the path of the lay devotee left lasting marks on the subsequent development of Buddhism in Japan".

²² Cfr. Nakamura, *o.c.*, p. 387 : "Prince Shôtoku's philosophical standpoint is represented by the expressions, 'The One Great Vehicle' and 'The Pure Great Vehicle', which are supposed to have originated in the Hokke Sûtra. Ever since Saichô (Dengyô Daishi) introduced the Tendai sect in 827 based upon the Hokke Sûtra, this Lotus Sûtra has come to constitute the backbone of Japanese Buddhism".

die volgens de *Nihonshoki* in 621 plaats vond, wordt beschreven als de dood van een goddelijk wezen. Het hele volk betreurde zijn vroeg afsterven als het heengaan van een geliefde vader. Kortom, Shôtoku blijkt de grote promotor te zijn van het Boeddhisme, terwijl hij eveneens de Shintô-goden trouw bleef en de confuciaanse ideeën aanhing. Hij was derhalve pluriform in zijn religieuze opvattingen.

II GECORRIGEERDE VISIE

OP HET EERSTE JAPANS BOEDDHISME²³

1 *De Koreaanse immigranten en Shiba Tattô*. Zoals we reeds aanstipten, moet het Boeddhisme in Japan aanwezig geweest zijn vóór het officieel terecht kwam aan het keizerlijk hof via de missie van de koning van Paekche. Het begon in 522, datum waarop het in Japan binnengebracht werd door Shiba Tattô²⁴, een immigrant van Chinese afkomst²⁵. Hij was de leider van de groep zadelmakers, die uit Paekche kwamen en zich in Takaichi in Yamato vestigden. Deze groep was boeddhistisch. Shiba Tattô bouwde een tempel in de nabijheid van de immigranten nederzettingen. Daar maakte het Boeddhisme een soort incubatieperiode door. Het bleef de eerste tien jaar gewoon Koreaans Boeddhisme overgeplant in Japan²⁶.

De aanwezigheid van het Boeddhisme kon in die tijd niet onopgemerkt blijven. Het was als aanwezig bekend in de Japanse samenleving. De keizer en de Soga clan woonden niet zo ver van de zadelmakers af. Deze

²³ Voor deze gecorrigeerde visie op de introductie van het Boeddhisme in Japan steunen we grotendeels op het reeds geciteerde werk van J. H. Kamstra *Encounter or Syncretism: The Initial Growth of Japanese Buddhism* (Leiden 1967), vooral de hoofdstukken IV, V en VI. Dit werk gaat uitvoerig in op de aard van het eerste Japans Boeddhisme.

²⁴ In verband met de immigranten, het eerste Boeddhisme in Japan en Shiba Tattô, zie ook Anesaki, *oc*, p. 52. It was chiefly Korean immigrants and some Chinese who introduced the various arts of civilization, and these artisans and scholars greatly contributed to the rise of the ruling family, in whose service most of them worked. The importation of useful and decorative commodities was followed by the introduction of writing and learning, and these were finally consummated by the adoption of Confucian ethics and the Buddhist religion. In many cases the immigrant artisans and scholars worked as missionaries. The first name we have of a prominent Buddhist in Japan is that of Shiba Tachito, a refugee from the eastern coast of China, who arrived in Japan in 522, probably through Korea. He is well remembered as a leader of the new movement, for his family later produced eminent Buddhist workers, the first Buddhist nun and the greatest artist of the seventh century.

²⁵ Cfr. Kamstra, *oc*, p. 245.

²⁶ Cfr. *ibid.*, p. 264.

Soga waren progressief en politiek ambitieus. Via hen zal het Boeddhisme zich geleidelijk in het land verspreiden.

2. *De missie van de koning van Paekche.* De missie die de koning van Paekche naar Yamato gestuurd had zoals hierboven beschreven, moet bij de keizer van Japan aangekomen zijn in 538 en niet in 552²⁷. De toenmalige keizer was Senka en niet Kimmei. De discussie tussen Soga no Iname aan de ene kant en Mononobe no Okoshi en Nakatomi no Kamako aan de andere kant, greep waarschijnlijk in zijn tegenwoordigheid plaats. Het is daarbij ook duidelijk dat hij aan de zijde van de Soga stond, vermits hij hem toeliet het boeddhistisch beeld te vereren.

Hierbij merkt Kamstra op dat het Boeddhisme nu kans kreeg op twee wijzen met Japan in contact te komen : enerzijds eenvoudigweg door zijn aanwezigheid als godsdienst van de Koreaanse zadelmakers en anderzijds door de officiële missie vanuit Paekche. Hij gaat zelfs nog verder door een zeker causaal verband aan te nemen tussen de immigranten van Takaichi en de missie van de koning van Paekche :

"Moreover, the offer of the image by Sông had certainly been prepared by the Takaichi immigrants. They lived close enough to the residence to do this, where the encounter with the emissaries from Sông took place. On the other hand they were very much in favour of maintaining the connection with their previous motherland, Paekche. It is therefore quite possible that the initiative for presenting the image and the *sûtras* initially originated from them. That would have occurred in the form of reports to the king of Paekche"²⁸.

3. *Het geloof van de Soga.* Het eerste Boeddhisme dat geleidelijk echt in de Japanse sociëteit zou ingroeien was niet zozeer het kloosterboeddis-

²⁷ De datum van 538 wordt ook bijgetreden door de volgende auteurs : Anesaki, *o.c.*, p. 53 (hoewel met een kleine restrictie) : "This took place in 538 (or in 552 as is usually assumed)"; in een ander werkje "*Quelques pages de l'histoire religieuse du Japon*", Paris, 1921, p. 10 veronderstelt dezelfde auteur de officiële introductie van het Boeddhisme in het jaar 538 : "Il (= Shôtoku Taishi) était né en 573, trente-cinq ans après la présentation officielle de la mission bouddhique à la cour japonaise par un prince de Corée, au milieu de l'effervescence durable causée par cet événement"; Reischauer, Fairbank, *o.c.*, p. 474 : "The traditional date..., given as 552 in the *Nihon shoki*, should probably be revised to 538"; Kitagawa, *o.c.*, pp. 23-24 : "The date, which is given as 552 in the *Nihonshoki*, but might be 538, is significant only to the extent that it pinpoints the official introduction of Buddhism into the Japanese court; however, many naturalized Chinese and Koreans had undoubtedly been Buddhists prior to this date"; *e.a.*

²⁸ Cfr. Kamstra, *o.c.*, p. 283-284.

me maar wel de religieuze overtuiging van niet-monniken. Hiermee bedoelen we dat het Boeddhisme van meet af aan gestimuleerd werd vanuit de Soga-clan en nadien vanuit het keizerlijk hof.

Het begin van dit groeiproces vinden we bij de breeddenkende leiders van dezelfde Soga-clan nl. Iname en Umako. Gezien de geconcentreerdheid van de Japanse sociëteit op de gelimiteerde familieband, betekende de bekering van deze twee leiders tevens de bekering van de hele Soga-clan. Derhalve werd in de bekering van de beide Soga de ontmoeting tussen het Boeddhisme en het primitieve Shintô-geloof een feit²⁹.

Soga no Iname was de eerste die positief gericht was ten aanzien van de nieuwe religie in 538. Natuurlijk mogen we niet vergeten dat in zijn houding ook belangrijke politieke motieven meespeelden, motieven waarop ook auteurs zoals Anesaki en Kitagawa wijzen. Hetzelfde gold ook voor de oppositie van de tegenstrevers van de Soga, met name de Mononobe en de Nakatomi-zijde. Het ging om de invloed en de suprematie aan het keizerlijk hof³⁰.

Waaruit bestond nu de bekering van Soga no Iname? Zeker en vast niet in het aanvaarden, laat staan in het begrijpen, van de hoge leer van het Boeddhisme, want daarvan kende hij niets. Het ging hier alleen om het aanvaarden van een beeld van een Koreaanse godheid, met politieke doeleinden door de koning van Paekche gezonden. Iname maakte weliswaar een tempel voor het beeld, maar zijn bekering bestond slechts hierin dat hij het beeld zag als een nieuwe *ujigami*, die eenvoudigweg bij de andere *ujigami* van zijn clan gevoegd werd³¹.

Dus deze bekering is eerder een extensie van zijn eigen primitieve Shintô-geloof dan het aanvaarden en begrijpen van een heel nieuwe leer. Er was geen breuk met zijn oud geloof; er komt alleen maar een nieuwe vormgeving.

Hier rijst nochtans de vraag naar de vergelijking tussen het Boeddhisme van de Koreaanse immigranten en dat van Iname. Dat van de immigranten lag natuurlijk dichter bij het oorspronkelijk Boeddhisme — hoewel we dit ook weer niet mogen overdrijven — omdat het de voortzetting was van het Boeddhisme van Paekche en China. Deze voortzetting werd trouwens ook verzorgd door de aanwezigheid in Japan van

²⁹ Cfr. *ibid*, p. 331.

³⁰ Cfr. Masaharu Anesaki, *History of Japanese Religion. With Special Reference to the Social and Moral Life of the Nation*, London, 1930, p. 54 en Kitagawa, *o.c.*, p. 24.

³¹ Cfr. Kitagawa, *l.c.*: "Incidentally, it was the chief of the Sogas who became the advocate of the doctrine of the Buddha as a new kami over the protests of others who feared the potency of this unknown deity".

monniken en nonnen uit Paekche, die in kloosters leefden³² Een verdere toenadering van de combinatie *ujigami*-geloof plus de nieuwe *ujigami* (het boeddhistisch beeld) van Iname en het immigrantenboeddhisme vond echter wel plaats, toen een vervolging losbrak tegen de nieuwe religie van Iname en het bewuste boeddhabeeld in het Naniwa-kanaal werd gegooid

Een verdere stap, die Boeddhisme en *ujigami*-geloof nauwer bij elkaar bracht, was de bekering van de tweede voorname Soga nl Umako, Iname's zoon Deze bekering was het gevolg van een expliciete ontmoeting met het Boeddhisme van de immigranten Het waren Shiba Tattô en Ikebe no atae Hida, die hem het Boeddhisme doorgaven Van Shiba Tattô ontving Umako een krachtige relikwie, die niet kon vernietigd worden door hamerslagen Daarop bouwde Umako in 585 een tempel en plaatste er een *Maitreya* (Miroku)-beeld in Hieruit kunnen we concluderen dat de bekering van Umako van een andere aard was dan die van zijn vader Iname Deze laatste nam het Boeddhisme aan op eigen initiatief, Umako werd boeddhist als resultaat van een proef de boeddhistische relikwie kon niet vernietigd worden door hamerslagen Aldus ziet hij ook in dat de kracht van de nieuwe religie groter was dan die van het oude *ujigami* geloof Hier is dus een zekere vorm van continuïteit tussen het immigranten Boeddhisme en dat van Umako duidelijk We moeten ook wijzen op het karakter van dit Boeddhisme het had een magische inslag en werd aanvaard als gevolg van een krachtproef Verder is er in de bekering van Umako ook geen sprake van het opgeven van het *ujigami*-geloof, er komt een coëxistentie tot stand tussen Boeddhisme en primitieve Shintô Nochtans mag dit niet zo opgevat worden dat beide religies als doctrinair uitgewerkte systemen gezien werden³³

De vervolging ingezet door de Mononobe als traditionele verdedigers van het *ujigami* geloof had als resultaat dat Umako zich nog scherper tegen deze clan ging afzetten Zijn aanvaarden van het Boeddhisme bracht natuurlijk weer de bekering van de hele Soga clan mee De proef met de relikwie — hoe mythisch en onhistorisch ze ook mogt zijn — is de illustratie van de open mentaliteit van de Soga

Het beeld dat Umako in 585 in de tempel plaatste, was er een van Maitreya (Miroku), afkomstig uit Paekche waar de *Maitreya* cultus zeer populair was Deze cultus had Korea bereikt vanuit China³⁴ Dit Maitrey

³² Cfr *infra*, pp 70-71

³³ Cfr Kamstra, *oc*, p 347 In this great care will have to be taken with the use of words which might indicate a widely set up system such as Buddhism and Shintô, as the systematics of both were entirely absent in these converts

³⁴ Cfr *ibid*, p 349 The vast success which this cult enjoyed in Korea makes

anisme paste gemakkelijk in de mentaliteit van Umako en vereiste noch van hem noch van zijn clan een totale ommekeer, daar het in feite een boeddhistische aanpassing was aan het sjamanisme en het vooroudergeloof van Centraal- en Oost-Azië. Dit sjamanisme en vooroudergeloof waren, zoals we boven vermeld hebben, ook in Japan aanwezig³⁵. Daarom stond het ook niet tegen het *ujigami*-geloof zoals Kamstra zegt :

"It could easily take its place beside the old *ujigami* belief, without making too sharp a contrast to it : on the one hand it added glitter to the *uji no kami* with a kind of saviour figure, but, on the other hand, left the ancestor belief and that of heaven and earth deities intact. This explains the success which awaited Buddhism amongst the emperors and the princes, to whose education Iname's and Umako's conversion had contributed vastly"³⁶.

4. *Het Boeddhisme voor het eerst aan het keizerlijk hof*. Vanuit de Soga-familie werd het Boeddhisme nu binnengebracht in de keizerlijke familie zelf. De Soga waren ambitieus naar politieke macht en zagen er alle voordeel in hun dochters uit te huwen in de keizerlijke familie³⁷. Aldus gebeurde met Kitashi-hime, dochter van Iname en zuster van Umako. Ze werd de moeder van keizer Yōmei en zijn zuster, keizerin Suiko. Yōmei zelf zou nadien twee andere dochters van Iname huwen. Uit een van die huwelijken werd Umayado, de latere Shōtoku Taishi geboren.

De echtgenoten van de keizers hielden er een eigen hofhouding op na, nog een restant van het matriarchaat. Op die wijze kregen ze ook alle gelegenheid hun kinderen, de latere keizers en bewindslieden, op te voeden in hun eigen religie, in casu hier die van de Soga-clan.

De eerste Soga-keizer was Yōmei (geboren in 519 en regerend van 586 tot 588). Hij woonde niet ver van Takaichi, de eerste incubatiegrond van het Boeddhisme. Daarom moet hij, evenals zijn oom Umako en zijn zuster Suiko, Shiba Tattō gekend hebben. Van hem schreven we reeds dat hij geloofde in de wet van Boeddha en eerbied had voor de "Weg van de Goden". Dat kan gezien worden als de uitdrukking van zijn geloof : hij zag geen tegenstelling tussen het *ujigami*-geloof en het Boeddhisme. Zo besloot hij dat prinses Nukate priesteres zou worden van Ise om de zonnegodin te dienen. Hij vierde ook het *miname*-feest, dat behoort tot de eerste Shintō. Tijdens deze viering trad zijn veelzijdige visie

it highly probable that the image offered to Senka in 538 had more to do with Maitreya than with Śākyamuni".

³⁵ Cfr. *supra*, H. I, pp. 27-29.

³⁶ Cfr. Kamstra, *o.c.*, p. 350.

³⁷ Cfr. Reischauer, J.K. Fairbank, *o.c.*, p. 475.

op de religie duidelijk naar voren. Hij werd ziek en verklaarde het Boeddhisme te willen aankleven.

Protest natuurlijk vanwege de Mononobe en de Nakatomi-leiders. Soga no Umako daarentegen steunde de keizer

Terecht wijst Kamstra hier op de speciale betekenis van de stap van Yōmei hij bekeerde zich niet gewoon als lid van de Soga-familie maar als keizer en als hoofd van de natie³⁸. De bekingen van de twee Soga, Iname en Umako, deinen hier vanuit de clan-context uit tot een beking van nationale envergure. Dat betekende voor de Mononobe-clan meteen dat de keizer als hoofd van de natie alle krediet verloren had

Laten we nochtans de psychologische situatie niet vergeten waarin Yōmei zich bekeerde en waarin duidelijk werd in welke zin hij het Boeddhisme opvatte nl. in een magische betekenis. Hij was ziek en zag én in het Boeddhisme én in de Shintō samen een garantie tegen de dreigende dood. Tevens zien we hier hoe het Boeddhisme bekeken wordt door een specifiek Japanse bril: het wordt gecentreerd op deze aardse realiteit, het intra-mundane welzijn. Dat blijkt ook uit wat verder gebeurde. Daar de ziekte van Yōmei niet genas, deed Tasuna, een lid van de immigrantengemeenschap van Shiba Tattō, de gelofte monnik te worden en een Boeddhabeeld te maken³⁹. Het heil wordt aldus niet gezien als iets abstracts maar als iets zeer concreets. Het beeld wordt het symbool van de magische kracht van een nieuwe *ujigami* en wordt aldus ook ingeschakeld in het *ujigami*-geloof. Derhalve kreeg het ook bijval in Shintō kringen. Men zag dus Boeddhisme en Shintō niet als twee afzonderlijke systemen, het Boeddhisme dat vastzat aan een beeld, was een uitbreiding van het oude *ujigami*-geloof.

Een tweede Soga-keizer was Sushun (regeerde van 587 tot 592). Vóór hij begon te regeren waren de Mononobe verslagen in een strijd tegen de Soga⁴⁰. Dat de strijd uitviel ten voordele van de Soga is niet toe te

³⁸ Cfr. Kamstra, *oc*, p. 358: 'The emperorship itself was being baptized'

³⁹ Dat een persoon voorhanden was om ten voordele van de keizer deze gelofte te doen, monnik te worden en een Boeddhabeeld te maken, toont eens te meer duidelijk aan dat het Boeddhisme aan het hof reeds goed bekend was, cfr. Elliot, *oc*, p. 201.

⁴⁰ In deze strijd zou prins Umayado (Shōtoku Taishi) volgens de *Nihonshoki* een wonderbare rol gespeeld hebben. Hij zou uit een stuk hout de figuurtjes van de vier hemelse koningen gesneden hebben (the four devakings) en samen met Soga no Umako gebeden hebben om de hulp van de boeddhistische goden, cfr. *lc*. 'the Nihongi relates how Soga and Prince Umayado, the future Shōtoku Taishi, who fought with him both made Buddhist vows before entering battle and severally promised to build temples to the Four Heavenly Kings if they were successful. Soga also swore to spread the worship of the three Treasures.'

schrijven aan het wonderbaar gedrag van Shôtoku Taishi en het Boeddhisme zoals de *Nihonshoki* wil doen geloven, maar wel aan de grotere technische capaciteiten van de meevechtende immigranten. De paarden en de zadelmakers (dus van de Shiba Tattô groep), speelden hier ongetwijfeld een grote rol. Maar omdat de Mononobe verslagen waren, daarom waren nog niet alle tegenstrevers van de Soga opgeruimd. Er bleven nog de machtige Nakatomi en keizer Sushun zelf. Deze laatste, hoewel zelf een Soga afstammeling, leefde blijkbaar niet in al te beste verstandhouding met zijn verwanten. Volgens de *Nihonshoki* kwam het tot een samenzwering tegen de keizer, die vermoord werd. Laten we hier het religieuze karakter van deze dood onderstrepen, want de keizer was de hoogste geestelijke autoriteit van de natie. De steller van de kronieken wijst Umako aan als aanstichter van de moord, maar dat is ondenkbaar⁴¹. De reden waarom Umako hier beschuldigd wordt, moet verstaan worden vanuit de nationalistische visie van de kroniekschrijver. Zijn bedoeling was te verbergen dat het Umako was, die het Boeddhisme de mogelijkheid gaf los te breken vanuit de immigrantengroepen en tot binnen het keizerlijk hof door te dringen. Aldus wilde hij de indruk wegnemen dat Japan voor de opbouw van zijn cultuur en religie afhankelijk was geweest van niet-Japanners. In de *Nihonshoki* wordt aldus Umako zwart getekend en krijgt de kroniekschrijver de kans om Shôtoku Taishi als de echte stichter van het Japans Boeddhisme op te hemelen⁴². Wat de houding van keizer Sushun zelf betreft ten aanzien van het Boeddhisme is niet bekend. Waarschijnlijk was hij het niet gunstig gezind en leunde hij religieus meer aan bij de Mononobe.

Zo zien we dat onder invloed van Shiba Tattô, de immigranten uit Korea, Soga no Iname, Soga no Umako en keizer Yômei een nieuw *ujigami* geloof tot stand komt. Het was Maitreyaanistisch getint, uit Korea geïmporteerd, had Chinese achtergronden en werd magisch gezien⁴³.

⁴¹ Kamstra, *oc*, pp. 368-369, geeft als reden aan dat het Boeddhisme van Umako diep geworteld was in zijn *ujigami* geloof. Tevens had hij een hoge opvatting over zijn functie als hoofd van zijn clan, waarop zijn hele gezag berustte. Dat maakte een moord op de keizer voor hem onmogelijk, want daardoor zou hij automatisch zijn spirituele positie binnen zijn eigen clan verloren hebben. Verder is het ook onmogelijk dat hij als keizer moordenaar, later naast Shôtoku Taishi, zo'n hoge positie zou kunnen bekleden onder keizerin Suiko.

⁴² Cfr. *ibid*, p. 369.

⁴³ Ook Sansom, *oc*, p. 91, wijst op het magisch karakter van het Boeddhisme van die tijd. Le buddhisme, également, dans ses premiers jours au Japon, fut nettement considéré comme un autre moyen d'obtenir des profits matériels ou d'écartier les calamités. C'est un développement naturel. Les Sutras furent recités avant d'être compris. On pensait qu'ils étaient des formules magiques et en effet parmi les premiers prêtres qui arrivèrent de Corée se trouvaient des

5 *De rol van Shôtoku Taishi* (574-621) Shôtoku Taishi, zoon van keizer Yômei, neemt in de traditionele godsdienstgeschiedenis van Japan een uitzonderlijke positie in hij zou de grondlegger zijn van het Japanse Boeddhisme. Gezien echter in het licht van de vorige bladzijden moet de rol van deze figuur gereduceerd worden tot andere properties

"The exceptional position, however, of Shôtoku Taishi in Japanese Buddhism calls up a whole series of questions which all go back to the hub of the matter as to how it was possible that in him Buddhism could suddenly take on completely different, and then indeed more 'orthodox', properties, while nevertheless at the end of the sixth century it had developed into no more than a modern version of the *ujigami* faith"⁴⁴

Hiermee tekent Kamstra zeer raak het probleem rond de figuur van deze prins regent. De auteur wijst aldus duidelijk op de breuk die aan het licht komt, als men de traditionele Shôtoku Taishi plaatst tegenover het nog amorf Boeddhisme van Soga no Iname, Soga no Umako en keizer Yômei. De analyse van de beschikbare bronnen brengt hem aldus tot de conclusie dat we te doen hebben met een Shôtoku, die kunstmatig gemythologiseerd werd ten nadele van Soga no Umako en vooral van keizerin Suiko, in wiens dienst hij stond als *kôtaishi* met als opdracht in te staan voor de bestuurlijke taak van de keizerin.

Dat is weerom te verklaren uit de nationalistische tendens van de kroniekschrijver van de *Nihonshoki* om alles wat niet Japans was aan Shôtoku toe te schrijven. Zo slaagde men erin de afhankelijkheid te verbergen van de Koreaanse immigranten en van al wat Japan compromitteren kon zoals de figuur van keizerin Suiko, vertegenwoordigster van een laatste vorm van matriarchaat en van de enorme open mentaliteit van Soga no Umako, de beschermer van de immigranten⁴⁵.

In feite hebben we dus met een totaal andere Shôtoku te doen. Als Soga-afstammeling van moeders kant, werd hij naar de gewoonte van die tijd aan het hof van zijn moeder opgevoed. Vandaar kreeg hij zijn Boeddhisme en zijn progressiviteit mee, eigen aan de Soga familie. Daar om kunnen we zeggen dat zijn Boeddhisme een verder doortrekken is van dat van de Soga.

recitants de *mantra* ou incantations. Soga no Umako adorait une image de Buddha, dans l'espoir de recouvrer la sante, l'empereur Yômei desira entrer en religion quand il tomba malade, et pendant de nombreuses annees les ceremonies bouddhistes les plus magnifiques et les plus prodigues furent celebrees quand un monarque etait malade ou quand les recoltes avaient besoin de pluie ou quand d'autres tres concrets avantages etaient cherches pour le pays.

⁴⁴ Cfr Kamstra, *oc*, p. 371.

⁴⁵ Cfr *ibid*, p. 417.

Het onderzoek dat Kamstra instelt naar de groei van de mythe rondom Shôtoku en van daaruit naar de ware figuur van de persoon die onder de mythe schuilt, toont ons inderdaad een man die sterk verschilt van de traditionele gegevens, die zelfs nu nog voortleven rondom zijn persoon.

In de tijd vóór de samenstelling van de *Kojiki* en de *Nihonshoki* blijkt reeds dat Shôtoku gezien wordt als een geëerbiedigd maar nog niet vergoddelijkt wezen. Nochtans is een graadueel groeiende eerbied te zien voor de prins.

In de levensbeschrijving echter, zoals de *Nihonshoki* zelf ze ons geeft, zien we duidelijk de mythische groei van zijn figuur. Zijn geboorte wordt beschreven als een wonderbare gebeurtenis en de feiten die gebeurden gedurende zijn jeugd zijn niet minder verbazingwekkend. De politieke en religieuze gebeurtenissen die hij verrichtte of die hem toegeschreven worden gedurende zijn volwassenheid, culmineerden in de *Nihonshoki* in zijn vroege dood, die beschreven wordt als de dood van een god. Deze idealisatie dateert van het begin van de 8e eeuw toen de *Nihonshoki* werd samengesteld en vormt de basis van de verdere mythologisering. Het toppunt daarvan was toen Shôtoku voor het Boeddhisme de incarnatie werd van Boeddha en de avatâra van Kannon en voor de Shintô de god van de bouwnijverheid en de gemakkelijke geboorte.⁴⁶

Om de ware figuur van Shôtoku te ontdekken, gaat Kamstra de politieke en boeddhistische gegevens na omtrent zijn persoon. Een onderzoek naar de boeddhistische gegevens is vanzelfsprekend. Een historisch onderzoek naar zijn politieke activiteiten is echter ook ten volle verantwoord omdat in het oude Japan religie en politiek twee facetten vormen van het *matsurigoto* of bestuui.

Zo zegt J. H. Kamstra

"Religion and politics as the two extremities of *matsurigoto* happen to be too close together. Thus some political success was often crowned with the building of a temple. The 'constitution' in seventeen articles contained a paragraph of its own on Buddhism and the cap degree system derived from Confucian philosophy. The seventeen articles put an end, it was thought, to the social structure of those days and thus, too, to the religious conditions on which that structure was mainly based. It is evident that in consequence of such radical changes all spiritual authority came to rest with Shôtoku Taishi, who thereby must have given his contemporaries the impression of a modern *uji no kami*. But was all this really the case?"⁴⁷.

⁴⁶ Voor de verschillende etappen van deze mythologisatie cfr *ibid*, pp 373-398.

⁴⁷ Cfr *ibid*, p 399.

Zijn geboorte en jeugd waren zogenaamd wonderbaar. Zijn moeder baarde hem zonder enige pijn bij een inspectietocht door de paardestallen. Vandaar zijn naam Umayado. Hij kon spreken bij zijn geboorte. Hij was zo verstandig dat hij naar de klachten van tien mensen tegelijk kon luisteren en daarbij ook kon oordelen zonder enige fout te maken. Hij wist van tevoren wat ging gebeuren. Daarenboven leerde hij de 'Inner Doctrine' van de Koguryo-monnik Eji en studeerde hij de 'Outer Classics' bij een doctor Kakuka genaamd⁴⁸. Deze beide studietakken beheerste hij volkomen.

De gegevens rondom zijn geboorte zijn klaarblijkelijk mythen, gevolgen van volkspiëteit. Eji en Kakuka kunnen moeilijk de leermeesters geweest zijn van een zeer jonge Shôtoku. Beiden kwamen immers in 595 naar Japan toen Shôtoku reeds 23 à 24 jaar was. Derhalve moet zijn geloof tot aan zijn ontmoeting met Eji dat geweest zijn van zijn eigen familie nl. een *ujigami* geloof dat boeddhistisch gericht was⁴⁹. Zijn aanstelling tot 'kôtaishi' gebeurde in 593. In 594 volgt het keizerlijk decreet over de verspreiding van het Boeddhisme, waarbij Shôtoku en Soga no Umako de opdracht krijgen de Drie Schatten (het Boeddhisme) te doen bloeien. Het initiatief lag echter bij keizerin Suiko. In 603 volgde de instelling van "cap degrees of rank", ook aan Shôtoku toegeschreven. Deze rangen waren gebaseerd op de confuciaanse deugden⁵⁰. Dit rangsysteem was afkomstig uit Koguryo, maar paste hoegenaamd niet in de toenmalige Japanse sociëteit, die uit *uji* bestond en aldus een eigen hiërarchische orde bezat. Hoewel men het bestaan van dit rang-systeem in Shôtoku's tijd niet kan bewijzen noch ontkennen, vermits Japan in regelmatig contact was met Korea, is het alleszins zeker dat men in Japan niet wist wat er mee aan te vangen⁵¹.

Het belangrijkste punt echter in verband met Shôtoku is de promulgatie van de zogenaamde 17 Artikelen-constitutie (*Jûshichijô no Kempô*) in 604, want daardoor moest normaal de hele sociale en religieuze structuur van die tijd omvergeworpen worden en een staat tot stand

⁴⁸ Met 'Inner Doctrine' is het Boeddhisme bedoeld; de 'Outer Classics' zijn de Chinese klassieken. "Inner and Outer have here something of the force of our words sacred and secular"; cfr. Ryusaku Tsunoda, WM Theodore de Bary, Donald Keene, *Sources of Japanese Tradition*, New York/London, 1967, 3d. pr., Vol. I, p. 44, nota's 8 en 9.

⁴⁹ Cfr. Kamstra, o.c., p. 388 en 406.

⁵⁰ Cfr. Joseph M. Goedertier, *A Dictionary of Japanese History*, New York/Tokyo, 1968, pp. 122-123 bij het woord *kan's jûnikai no sei*: "The six ranks of *toku* (moral excellence), *jin* (benevolence), *rei* (decorum), *shin* (fidelity), *gi* (righteousness) and *chi* (wisdom) were each divided into "great" (*tai*) and "small" (*shô*) — *taitoku*, *shôtoku*, etc. — to make twelve...".

⁵¹ Cfr. Kamstra, o.c., p. 404.

komen, met de keizer als centrum en bestuurd door officiële Shōtoku wordt traditioneel gezien als de auteur van deze constitutie⁵²

Als men nu de inhoud van deze 17 Artikelen nagaat, valt het op dat het hier niet zozeer gaat over een 'constitutie' in de echte zin van het woord als wel over aansporingen en algemene normen. Het geheel van de artikelen is doordrongen van confuciaanse gedachten, uitgenomen artikel twee over het Boeddhisme en artikel negen, gericht tegen de woede. We staan hier dus voor een geheel van gegevens dat een pluri-forme visie verradt⁵³

Nochtans zijn er in het geheel van de 17 artikelen argumenten genoeg te vinden, die doen twifelen aan het auteurschap van Shōtoku⁵⁴. Immers de artikelen (uitgenomen dat over het Boeddhisme) presumeren een sociale en politieke structuur die toen nog niet bestond, een staat geleid door officiële beampten. Zo n staat zou maar tot stand komen in 645 bij de Taika reformatie. Verder was de constitutie hoegenaamd niet aangepast aan de toenmalige situatie: er is geen sprake van de relaties van de clan-hoofden en hun onderdanen noch van de clans onderling. Evenmin wordt een woord gerept over het *ujigami*-geloof waarop het regime in die tijd steunde. Het Boeddhisme, vermeld in artikel twee, is niet hetzelfde als dat wat hierboven beschreven werd. Boeddha is hier niet meer een nieuwe *ujigami*. Het artikel verradt het werk van een monnik van ten vroegste van het einde van de 7e eeuw. Daarenboven kan verwezen worden naar de *Tsin-shu*, de collectie van de kronieken van de Chinese Tsin-dynastie (265-420). In deze collectie is sprake van een wet van vijf en een van zes artikelen. Deze kunnen best als

⁵² Bepaalde auteurs drukken daarover een meer genuanceerde mening uit, e.g. Reischauer, Fairbank, *oc*, p. 475, nota 3. Even if this document is a later forgery, as some claim, it appears to represent Shōtoku's ideas, Kitagawa, *oc*, p. 25. Regarding the Seventeen Article Constitution, supposed to have been promulgated by Shōtoku in 604 and often called the first constitution of Japan, many scholars are inclined to hold that it was the work of a later period, dedicated to the memory of Shōtoku.

⁵³ Voor de volledige tekst van de 17 Artikelen, cfr. Tsunoda *ea*, *oc*, Vol. I, pp. 48-51, een korte inhoud, cfr. Sansom, *oc*, pp. 91-93. Spae, *oc*, p. 18, onderstreept de confuciaanse inhoud van de Artikelen.

⁵⁴ Cfr. *lc*, nota 19. The authenticity of this Code has lately been questioned by one of the best living Japanese sinologists, Mr. Tsuda Sōkichi. While other authors have emphatically demurred against his opinions, and doubt whether the original text of Shōtoku has been preserved intact, the discussion was closed before World War II for reasons possibly not altogether scientific. De door ons aangehaalde argumenten zijn ontleend aan Kamstra, *oc*, pp. 401-404, die zich baseert op Tsuda Sōkichi, *Nihon Jōdaiishi no Kenkyū* (Studie van de eerste geschiedenis van Japan), Tōkyō, 1963 en *Nihon Koten no Kenkyū* (Studie van de Japanse klassieken), Tōkyō, 1963.

model gediend hebben voor de bewuste 17 Artikelen. Laten we hierbij ook niet vergeten dat vele keizerlijke decreten van de *Nihonshoki* in werkelijkheid geschreven werden door de redacteuren van de *Nihonshoki* zelf. Deze gebruikten de *Nihonshoki* om hun kennis van de Chinese wet en de Chinese situatie ten toon te spreiden. Verschillende Chinese technische woorden en confuciaanse invloeden in de 17 artikelen zelf wijzen daarop. In feite echter kunnen deze elementen van Chinese afkomst niet in Shôtoku's tijd geplaatst worden, want de relaties met China waren toen nog niet zeer frequent. Daaruit besluit Kamstra :

"On the basis of these three arguments it appears to the present author that this 'constitution' came into being only after the Taika-reform, probably at the time of the Emperor Temmu (673-687)⁵⁵.

Aldus wordt het moeilijk Shôtoku Taishi nog te zien als de auteur van de 17 Artikelen of als de echte grondlegger van de gecentraliseerde Japanse natie. Daarbij is ook belangrijk voor ons dat deze constitutie, wanneer ze ook tot stand kwam, een confuciaanse en boeddhistische tendens vertoont. We wezen er reeds op dat deze 17 Artikelen met geen woord spreken over het *ujigami*-geloof.

In verband daarmee echter is er een decreet van 607 om de goden van hemel en aarde te vereren en dat op bevel van keizerin Suiko. Shôtoku en de officiële beampten vereerden daarop de goden van hemel en aarde. Deze goden waren de *kami*.

Een ander belangrijk feit in verband met Shôtoku's zogenaamd Boeddhisme is dat hij commentaren zou geschreven en lezingen zou gehouden hebben op drie *sûtra's* : de *Hokke-kyô*, de *Shôman-gyô* en de *Yuima-kyô*.

Het is buiten kwestie dat hij commentaren op deze drie *sûtra's* zou geschreven hebben. Deze werden hem toegedicht op grond van de vermelding in de *Nihonshoki* dat hij uitleg zou gegeven hebben op de *Shôman-gyô* en *Hokke-kyô*, maar de *Nihonshoki* zelf vermeldt geen enkel geschreven commentaar⁵⁶.

⁵⁵ Cfr. Kamstra, *o.c.*, p. 404.

⁵⁶ Geschreven commentaren op de *Shôman-gyô* en de *Yuima-kyô* worden aan Shôtoku toegekend in de 12e of 13e eeuw en voor de eerste maal vermeld in de *Horyû-jû-gwan Engi*, daterend uit dezelfde tijd. De geschreven commentaar op de *Hokke-kyô* werd op zijn naam gezet in de *Kamitsumiyô Shôtoku Hôôteisetsu*, die ten minste honderd jaar ouder is dan de *Nihonshoki*, cfr. *ibid.*, p. 407. Deze geschreven commentaren op de drie *sûtra's* worden ook genoemd *Sankyô-gisho*. Een meer traditionele visie over dit alles, cfr. Goedertier, *o.c.*, pp. 241-242 bij het woord *Sankyô-gisho* "The oldest commentary on Buddhist scriptures. It includes one volume on the Shôman Sutra, three volumes on the Yuima Sutra, and

Trouwens, ook de gesproken commentaren of de uiteenzettingen op de *Shōman-gyō* en de *Hokke-kyō*, zoals de *Nihonshoki* zegt, hebben evenmin plaats gevonden. Indien Shōtoku enige uiteenzetting op een of andere *sūtra* zou gegeven hebben, dan kan dat volgens de oudste gegevens alleen over de *Shōman-gyō* geweest zijn, maar zelfs dat is niet mogelijk. Hij kon immers de moeilijke Chinese tekst niet lezen, laat staan uitleggen, daarenboven bezorgde zijn officiële taak als *kōtaishi* hem werk genoeg. Geschreven commentaren en gesproken uiteenzettingen werden hem alleen maar later toegedicht en aan zijn persoon verbonden.

Interessant is echter dat men duidelijk kan zien welk soort Boeddhisme men aan Shōtoku later wilde verbinden, in casu leken-boeddhisme. De drie vermelde *sūtra's* waren daarvoor uiterst geschikt: de *Hokke-kyō* handelt over de universaliteit van het heil, dus ook van de gewone mens, de *Yūma-kyō* gaat over de positie van de in het praktisch leven staande man en de *Shōman-gyō* over de plaats van de vrouw in de wereld.⁵⁷

Nu rijst de vraag waarom Shōtoku volgens de oudste gegevens een uiteenzetting zou gegeven hebben over de *Shōman-gyō* in plaats van over de veel belangrijker *Hokke-kyō*. De *Hokke-kyō* is immers, zoals we reeds

four volumes on the Hokke (Lotus) Sutra. It is believed that Shōtoku Taishi (573-621) is the author. The commentaries of a learned Chinese scholar of the period of the Northern and Southern dynasties (420-589) were consulted, but the author made a selection, faithfully rendering the meaning of the original sutras. It is an important work as far as the early history of Buddhism in Japan is concerned. Ook Eliot, *o.c.*, p. 205, blijft in de traditionele lijn. Though the *nihongi* does not mention the fact, it appears to be true that he (Shōtoku) wrote seven volumes of commentaries called Jōgū go Seisho which are often referred to and cited in temple archives, such as the Hōryūji Engi. Four volumes deal with the Lotus, one with the Shōman kyō, and two with the Yūma kyō. A copy of the commentary on the Lotus believed to be in his own handwriting is preserved in the Imperial Palace at Tōkyō. Over de Hokke-commentaar uit Tōkyō, cfr. Kamstra, *o.c.*, pp. 407 en vlg. Deze commentaar werd in het begin van de 9e eeuw aan Shōtoku toegeschreven door de Tendai school, de Hokke-groep bij uitstek, om een wapen te vinden in de strijd tegen de Shingon school en de Nara scholen.

⁵⁷ Deze drie *sūtra's* vormen aldus een soort triade, cfr. Anesaki, *o.c.*, p. 62, nota 1. In Buddhism there were various triads of sacred books selected and grouped according to the views and purposes of different thinkers, such as the three texts of Singon mysticism, of Jōdo pietism. Even later Buddhists in Japan mostly followed Chinese examples in the grouping of triads, but the present grouping by the prince was his own selection. Dus ook Anesaki neemt aan dat Shōtoku niet alleen de *sūtra's* commentarieerde, maar ook zelf de keuze van deze *sūtra's* bepaalde. Deze auteur legt ook uit (*ibid.*, pp. 61-65) waarin de idealen bestonden, beschreven in deze *sūtra's*, en hoe Shōtoku trachtte deze idealen in zichzelf en voor zijn landgenoten te realiseren. Dit is een typisch voorbeeld van het vervormen van de figuur van Shōtoku door de mythe.

vermeldten, de ruggegraat van het Japanse Boeddhisme⁵⁸. Het antwoord is dat, historisch gezien, de vermelding van een uiteenzetting over de *Shôman gyô* aan de Tendai-boeddhisten, die achter de elaboratie van de *Nihonshoki* stonden, een goede kans bood er ook een uiteenzetting over de *Hokke-kyô* aan te verbinden. En deze *Hokke-kyô* was zeer belangrijk voor de Tendai-boeddhisten.

Een uiteenzetting van de *Shôman-gyô* moest vermeld worden om de prominente plaats uit te leggen van keizerin Suiko, onder wie Shôtoku diende, en, die toen alle spirituele macht bezat. Dat werd echter op een handige en gecamoufleerde wijze uitgelegd.

Immers, de *Shôman-gyô* is het persoonlijk getuigenis van prinses Śrīmâlâ betreffende haar geloof in Śākyamûni. Via deze *sûtra* kreeg de vrouw een plaats in het Boeddhisme die ze eigenlijk nooit gehad had. Ook in Shôtoku's tijd was het nodig de plaats van de vrouw in het Boeddhisme uit te leggen, want het land werd precies geregeerd door de vrouw Suiko. Ook zij moest haar verantwoorde plaats krijgen in het Japanse Boeddhisme. De connectie tussen haar en de uiteenzetting van de *sûtra* blijkt duidelijk uit de *Nihonshoki*, want deze zegt dat zij Shôtoku vroeg deze *sûtra* uit te leggen en dat zij zeer verheugd was over zijn uiteenzetting. Aldus werd haar figuur via Shôtoku door de latere samenstellers van de *Nihonshoki* gebruikt om haar steun te geven als keizerin en boeddhiste. In haar persoon moest het Boeddhisme zijn discriminatie ten opzichte van de vrouwen opgeven. En dat kon, want zij had alle spirituele macht in handen. Zij was het bv. van wie het decreet over de verspreiding van het Boeddhisme in 594 uitging. Verder moest deze uiteenzetting van Shôtoku over de *Shôman-gyô* ook uitleggen dat zij als vrouw bekwaam was keizerin te zijn. Zij was een der laatste vertegenwoordigsters van het matriarchaat en kon dus in Shôtoku's tijd nog een belangrijke rol spelen. Daarbij was zij tevens een der laatste invloedrijke vertegenwoordigsters van het oude sjamanisme. Immers uit de *Nihonshoki* blijkt dat zij een sterke relatie had tot de goden. Dat komt ook tot uiting in haar Japanse naam Toyomike Kashikiya, zij die het overvloedige en sublieme voedsel bereidt voor de goden. Dat blijkt ook uit het feit dat zij het was die in 607 decreeteerde offers te brengen aan de eigen Japanse goden van hemel en aarde.

In de gedemythologiseerde *Nihonshoki* komt zij aldus meer op de voorgrond dan Shôtoku zelf. Zij was de *uji no kami* bij uitstek, zij was een grote sjamane en zij was ook boeddhiste. Haar boeddhistisch geloof lag ook in de lijn van het *ujigami*-geloof en het Boeddhisme van vóór haar regering. Haar decreet over de verspreiding van het Boeddhisme

⁵⁸ Cfr. *supra*, H II, p. 49.

in 594 was derhalve ook uiterst geschikt om het volk, dat in haar geloofde, in groten getale tot het Boeddhisme te brengen. De plaats echter die zij in werkelijkheid innam, wordt in de latere *Nihonshoki* toegekend aan Shôtoku Taishi, toen de Japanse sociëteit patriarchaal en meer boeddhistisch gericht was.

Zo beklemtoont de *Nihonshoki* dat Shôtoku de hele *matsurigoto* in handen had. Het verhaal van de uiteenzetting op de *Shôman-gyô* door de prins-regent is een slimme poging van latere datum om Suiko's invloed als sjamane te verbergen en haar predominantie te funderen op boeddhistische gronden. De grote figuren krijgen via de demythologisatie hun ware plaats terug : Suiko en met haar de machtige progressieve leider van de Soga-clan, Umako. Het Japanse sociale en religieuze patroon bleef onder Shôtoku wat het vóór hem geweest was. Dat betekent ook dat de *Taika*-reformatie niet begon met de promulgatie van de 17 artikelen in 604 maar slechts in 645 zoals boven gezegd werd. Het *ujigami*-geloof met het daar ingesloten Boeddhisme bleef onder Shôtoku intact : een combinatie van oude Shintô plus Boeddhisme aangenomen door leken. Daarnaast leefde, zoals we verder zullen aantonen, ook een monniken-boeddhisme in de kloosters, gescheiden van het populaire Boeddhisme door — zoals Kamstra het noemt — de Japans-Koreaanse taalgrens⁵⁹.

Het Boeddhisme van Shôtoku en zijn tijdgenoten moet dus de continuatie en de verdere evolutie geweest zijn van het Boeddhisme van daarvoor. Het had weinig gemeen met het orthodoxe Boeddhisme van India. Dat blijkt uit de verhalen rond zijn dood volgens de *Nihonshoki* in 621, die beschreven wordt als de dood van een god. Hij stierf vroeg. In de ogen van zijn familie en vooral van de immigranten-afstammelingen werd dit, zoals in China, ervaren als een straf. Vandaar dat men dit pejoratieve karakter heeft willen wegwerken door zijn leven op te hemelen, hem allerlei kwaliteiten toe te kennen, enz. Men vulde zijn leven op tot een rijk geheel : zo werd hij de ontwerper van de 17 Artikelen-constitutie, gaf hij *sûtra*-lezingen, schreef hij *sûtra*-commentaren, werd hij tempelbouwer⁶⁰, kortom werd hij de grondlegger van het Japans Boeddhisme.

De monnik Eji noemt hem bij het vernemen van zijn afsterven herhaaldelijk een *hijiri*, een wijze (a sage). Hij zegde ook : "Ik zal de grote prins Kamitsumiya (= Shôtoku) ontmoeten in het Zuivere Land

⁵⁹ Cfr. Kamstra, *oc*, pp. 416-417.

⁶⁰ Ten hoogste was hij de mecenas. De mythe van het construeren van kloosters en tempels vloeit voort uit het feit dat men niet verlangde het bouwen van b.v. de Hôryû-ji op naam te zetten van de echte bouwers, de Koreaanse immigranten; cfr. *ibid*, pp. 406-407.

(Jôdo)". Hieruit zou men kunnen besluiten dat het geloof van Shôtoku en zijn tijdgenoten de kennis van de *Tusita*-hemel of van het *Sukhâvatî* (Zuivere Land) insloot en derhalve ook het Maitreyanisme of het Amidisme. Het woord Zuivere Land of Jôdo betekent echter in Eji's mond alleen maar een soort hiernamaals, een ontmoetingsplaats na de dood⁶¹.

Hoe men toen trouwens dacht over het hiernamaals blijkt uit de *Tenjukoku Mandara*, het borduurwerk dat gemaakt werd op verzoek van Shôtoku's weduwe. Dit borduurwerk stelt niet het Sukhâvatî of het Zuivere Land voor. De voorgestelde figuren zijn verbonden met het *ujigami*-geloof waarin het Boeddhisme verweven zit. De Boeddhafiguren zijn anoniem. Opmerkelijk is dat men via de tekening op de *Tenjukoku Mandara* kan zien hoe men zich het hiernamaals voorstelde. Deze voorstelling begint slechts te evolueren in de richting van de *Tusita*-hemel van het Maitreyanisme en in de richting van het *Sukhâvatî* of het Zuivere Land van het Amidisme. Dit laatste zal dan definitief doorbreken 150 jaar na Shôtoku's dood. Aldus kunnen we zeggen dat het Boeddhisme, dat bij Soga no Iname en Umako puur magisch gezien werd, in Shôtoku's tijd een accentverschuiving vertoont: de eerste aanduidingen zijn aanwezig dat er zich een religie aan het vormen is die over de dood heen, naar de hoogste verlossing begint te verwijzen; maar dit is slechts een begin. Dit is de conclusie van Kamstra:

"From being an arsenal of new powers, which were to guarantee happiness and prosperity in this life, it began to develop into a religion which searched for an answer to the problems reaching beyond death"⁶².

Dat alles is nog maar een eerste aanzet voor het Boeddhisme in Japan in tegenstelling met de traditionele opvatting dat Shôtoku het Boeddhisme qua talis een plaats had gegeven in zijn vaderland. In het licht van de voorafgaande analyse zien we dus de figuur van deze prins-regent gereduceerd worden tot meer normale verhoudingen⁶³. Aldus blijkt uit

⁶¹ Cfr. *ibid*, pp. 423-425.

⁶² Cfr. *ibid.*, p. 467.

⁶³ Aldus menen we dat Kitagawa, *o.c.*, p. 25, evenals zovele anderen, overdrijft wanneer hij zegt: "Shôtoku made every effort to maintain a proper balance among Shinto, Confucianism and Buddhism". Dit doet geforceerd aan en ziet de houding van de *kôtarshi* niet als een natuurlijk verder doortrekken van de openheid eigen aan de Soga-familie. Shôtoku evolueerde mee met zijn tijd en als dusdanig was hij ontvankelijk voor boeddhistische en confuciaanse ideeën, zoals vele anderen uit zijn omgeving. We menen veeleer dat het zoeken naar evenwicht tussen de verschillende religies dateert uit de tijd van de *Taska*-reformatie, cfr. *infra*, pp. 67-70.

de gecorrigeerde visie op de introductie van het Boeddhisme in Japan, dat we aanvankelijk niet te doen hebben met een soort orthodox Boeddhisme, dat zich als een totaal nieuwe en van het *ujigami*-geloof verschillende religie aandienende en als zodanig door het volk aanvaard werd. We hebben niet te doen met afzonderlijke religies en ideologieën die door de Japanners werden opgenomen en naast elkaar bleven bestaan; er waren geen afzonderlijk levende vroege Shintô, Boeddhisme, Confucianisme en Taoïsme. Veeleer staan we hier met een pluriforme religie waarin verschillende religieuze stromingen in elkaar overliepen. Bij het vormen van dit geheel hebben de Koreaanse immigranten zonder enige twijfel een grote rol gespeeld. Via hen kwam Japan in contact met een Boeddhisme dat alles bevatte aan cultuur en religie dat toen in Oost-Azië bestond⁶⁴.

III. MULTIRELIGIEUZE POLITIEK VAN OVERHEIDSWEGE

Met de tijd liet de invloed van de Chinese beschaving zich steeds sterker gevoelen. De aanwezigheid van de immigranten is daar natuurlijk niet vreemd aan. De contacten met het continent groeiden. Steeds meer Japanners deden de reis naar Korea en China, deden er nieuwe ideeën op en kwamen terug naar het vaderland om hun nieuwe kennis te verspreiden. Samen met een verdere kennis van het Boeddhisme kwamen ook alle takken van de toenmalige wetenschap van het continent in steeds grotere mate het land binnen: allerlei ideologieën, logica, kunst, eerste beginselen van de natuurwetenschap, meer verfijnde technieken op gebied van landbouw en architectuur, enz. Ook leerden de Japanners de door confuciaanse ideeën doordrongen Chinese administratie kennen.

Daardoor werd een stroom losgeslagen die een hele omwenteling te weeg bracht op de Japanse staatsidee.

De invloed van het Boeddhisme op het spirituele en culturele leven werd steeds groter. Geleidelijk aanvaardden de leiders van vele vooraanstaande families het Boeddhisme en werden heel wat tempels opgericht.

Aldus werd Japan in staat gesteld zich los te rukken uit zijn primitieve fase en werd de start genomen naar een nieuw Japan, geïnspireerd en gemodelleerd naar het Chinees patroon.

Na de dood van Shôtoku sloeg de politieke machtsbalans over. Kama-tari, de confuciaans denkende leider van de Nakatomi-familie, het priestergeslacht van het *ujigami*-geloof en de latere Fujiwara, bond in

⁶⁴ Cfr. Kamstra, o.c., pp. 457-458.

645 de strijd aan tegen de Soga-clan⁶⁵. Dat betekende de ondergang van de Soga en het inluiden van de hervorming van Japan met als voorbeeld China⁶⁶.

Deze hervorming is de zogenaamde *Taika no Kaishin* van 645, waardoor het sociale patroon waarop Japan tot nu toe gebouwd was totaal veranderde en de keizerlijke familie helemaal in het centrum kwam te staan. De geest van de grote veranderingen, die men kan opmaken uit de 17 Artikelen-constitutie en die onjuist aan Shôtoku Taishi wordt toegeschreven, vindt eigenlijk in deze *Taika no Kaishin* haar juistere uitdrukking. Het is opmerkenswaard dat het hoofd van de Nakatomi-clan, de Shintô-ritualisten die zo sterk het Boeddhisme hadden tegengewerkt, nu de leider werd van een vernieuwing van de staat naar Chinees model. Dus de open mentaliteit van de Soga en Shôtoku ten overstaan van nieuwe ideeën had in de invloedrijke kringen rondom het keizerlijk hof toch resultaten afgeworpen. Aldus kan de *Taika*-reformatie zich doorzetten. Deze reformatie wordt dan op haar beurt in 701-702 door de *Taihô Ritsuryô* herzien en gemodificeerd.

Het komt ons voor dat we in deze reformatietijd te doen hebben met een multireligieuze politiek van overheidswege; alle religies worden zowat gelijk berechtigd.

Het Confucianisme wordt het leidend principe van de regering. Dat is vrij gemakkelijk te verklaren uit de natuur van het Confucianisme zelf, aldus Nakamura :

"It was thus natural enough that Confucianism, which laid stress upon a social order based on rank, should have been widely accepted by the Japanese, and it was natural also that other Chinese ideas that tended to be either individualistic or democratic should have been rejected by them... Judging from the Edict of Emperor Kôtoku (646 A.D.), the political ideas of the Taika Reform claimed to be based largely upon Confucianism"⁶⁷.

Aldus werkte het Confucianisme aan de ene kant de macht van de afzonderlijke clans tegen en haakte het aan de andere kant ook in op een grondstructuur van de Japanse sociëteit, waarin de verhoudingen tussen enkeling en gemeenschap binnen de clan zelf geregeld werden in het kader van de gelimiteerde sociale groep, en waarin de verhoudin-

⁶⁵ Het betreft hier een samenzwering waarvan Kamatari een der leiders was. Het is deze Nakatomi no Kamatari die de naam kreeg van Fujiwara en het hoofd werd van de beroemde Fujiwara-familie. Spae, *o.c.*, p. 20 noemt Nakatomi no Kamako (= Kamatari) no Muraji verkeerdelijk een lid van de Mononobe-clan.

⁶⁶ Cfr. Kitagawa, *o.c.*, pp. 26-27 en Gundert, *o.c.*, p. 31.

⁶⁷ Cfr. Nakamura, *o.c.*, p. 427.

gen tussen de clans onderling en met de keizerlijke clan vooraf bestaande gegevens waren. Dat dit het verspreiden van ideeën als loyauteit, orde en gerechtigheid ten goede kwam hoeft geen betoog.

Nochtans mogen we ook niet denken dat Japan zo maar alles wat confuciaans was overnam. Integendeel, er groeide een confuciaans systeem dat niet bestond uit de klassieke leer van de wijzen maar dat aangepast was aan Japan en voorzag in een eerste rationele norm van interhumane relaties voor het publieke en private leven⁶⁸. Een paar voorbeelden kunnen dat aantonen.

Daar Japan doordrongen was van voorouderverering, is het ook maar natuurlijk dat de kinderlijke piëteit van het Confucianisme beklemtoond werd. Aldus ging men in de studie van het Confucianisme naar de *Analekten* en het *Traktaat over de kinderlijke Piëteit*.

We citeren Nakamura :

"Hence it was natural for the religions and thought of the mainland Chinese to become assimilated by the Japanese in such a way as to fit them to their institution of ancestor-worship. In the assimilation of Confucianism it was filial piety which was most stressed. Confucian students were made to study, with special thoroughness, the *Analekten* of Confucius and the *Treatise on Filial Piety*. In the fourth month of 757 A.D. an Imperial Edict was issued which reads : "In ancient times the governing of people was generally done by means of the teaching of filial piety. Nothing is more important than this, which is the basis of all good conduct. Every house in this country should keep a copy of the *Treatise on Filial Piety*. People should study it diligently. Officials should edify them with it" ⁶⁹.

Een ander voorbeeld bestaat hierin dat de Chinese confuciaanse leer voorhoudt dat de keizer zijn positie als keizer kan behouden, zolang hij daartoe het mandaat van de Hemel ontvangt; verliest hij dit mandaat, dan verliest hij ook zijn positie. Dit punt was moeilijk te aanvaarden voor de Japanners en het werd derhalve ook afgewezen. De positie van de keizer als afstammeling van Amaterasu kon niet teniet worden gedaan⁷⁰.

Het *ujigami*-geloof of de oude Shintô, dat eveneens de nadruk legde op de lijn voorouders — afstammelingen, moest de grondslag zijn van de staat en de gemeenschap en werd dus ook aan het keizerlijk hof hoog gehouden. Het gaf op die manier steun aan het keizerlijk huis, dat in

⁶⁸ Cfr. Kitagawa, *o.c.*, p. 28.

⁶⁹ Cfr. Nakamura, *o.c.*, p. 418.

⁷⁰ Cfr. *ibid.*, p. 471.

de edicten van die tijd voorgesteld wordt als de onmiddellijke voortzetting van de goden uit de oertijd. De overeenstemming tussen de ordening van de goden en het handelen van de keizer werd uitgedrukt door het woord *Kannagara*, handelen zoals de goden. Het woord 'Shintô' of "de Weg der goden" daarentegen is, zoals we reeds schreven, van Chinese oorsprong en wordt gebruikt om onderscheid te maken met de *Butsudô*, of "de Weg van Boeddha". De Shintô krijgt een meer officieel karakter doordat een soort cultusministerie wordt ingesteld sinds de *Taika*-reformatie. Dit cultusministerie — het *Jingikan* — was gelast met de verantwoordelijkheid van de ceremoniën aan het keizerlijk hof en alle andere schrijnen, het regelde de feesten, de rituelen, de orakels, de waarzeggerij, enz.⁷¹ Hieruit blijkt natuurlijk een taoïstische invloed. Er werd een rangorde voor de schrijnen ingesteld, die bepaald werd naargelang de betrekking van de *kami* van deze schrijnen tot het keizerlijk huis. Hier komt het onderscheid tussen hemelse en aardse *kami* duidelijk naar voren. Zo dienen de *kami* van Ise tot de hemelse goden gerekend te worden en die van Izumo (bv. *Okuninushi*) tot de aardse.⁷²

Ook het Boeddhisme werd aan het keizerlijk hof beoefend. Het had, zoals boven reeds aangeduid werd, zeker niet de diepte die het had in India. Hierover bestaan derhalve heel wat verkeerde meningen, hoewel het als importproduct uit het continent natuurlijk grote indruk maakte.⁷³ De eerste tempels werden gebouwd als *uji-deia* of tempels van de clan. De beelden die men vereerde werden gezien als krachtbronnen en waren aldus ook object van devotie.⁷⁴ Het is duidelijk dat de centraliserende staat het Boeddhisme in handen wilde krijgen. De belangrijkheid van de *uji-deia* verminderde geleidelijk en het prestige van de nationale boeddhistische tempels groeide. In 657 reeds werd het dodenfeest of het *o-bon*-feest ingevoerd. In 685 werd bevel gegeven dat elk huis naast de *kami-dana* (het shintôïstisch altaartje) ook een *butsudan* (een boeddhistisch altaartje) zou hebben met daarop een Boeddhabeeld, boeddhistische schrift en spijsoffers. Deze twee maatregelen, het *o-bon*-feest en het plaatsen van de *butsudan*, brachten aldus het Boeddhisme tot binnen de familiekring zelf. De staat zorgde ook voor het reciteren van de *sûtra's*, vooral de *Konkômjô-kyô* (*sûtra* van het Gouden Licht), de *Hokke kyô*.

⁷¹ Zo werden de feesten van acht *kami* gevierd door het *Jingikan*. Onder deze *kami* vinden we *Kami musubi no kami* en *Taka-mimusubi no kami*, cfr. E. P. PINOT, *Dictionary History and Geography of Japan*, Yokohama, 1909, p. 229, bij het woord *Jingi kwan no hasshin*.

⁷² Cfr. *supra*, H I, pp. 19 en 39.

⁷³ Cfr. Gundert, *o.c.*, p. 34.

⁷⁴ Dit hebben we uitvoerig aangetoond in verband met het Boeddhisme van de Soga.

(Lotus-sûtra) en de *Ninnô-kyô* (de *sûtra* van de welwillende Koning) Deze drie *sûtra's* werden gezien als de drie schriften die de staat beschermen

Ook het Taoïsme, dat vroeger reeds in Japan aanwezig was, drong dieper door, maar niet, zoals reeds gezegd — als zelfstandige religie⁷⁵ Astrologie, kalenderkunde, magie werden beoefend en ingewerkt in de Shintô-feesten

Uit de evolutie van het religieuze leven in Japan na Shôtoku Taishi zien we dat de houding van de nieuw gevormde staat ten aanzien van de verschillende religies deze is — ze worden alle erkend en niet tegengewerkt De bedoeling daarvan is niet direct het heil van het gewone volk maar het heil van de staat⁷⁶ Zo zien we bv. dat in 701 een officieel confuciaans festival wordt gevierd tegelijk met shintôistische en boeddhistische diensten

Het Boeddhisme bloeide aan het hof en bij de grote families en was aristocratisch van aard Het was gebet in de grote Chinese cultuur en werkte als zodanig aantrekkelijk op de adel Het kloosterboeddhisme — waarover in het volgende punt — zal geleidelijk inhaken op de aristocratie en het hof en daar zijn grootste triomfen kennen Het gewone volk kwam ook wel onder de invloed van het Boeddhisme maar bleef in grote trekken shintôistisch

IV HET KLOOSTERBOEDDHISME

Zoals we reeds schreven, kunnen we in het Japanse Boeddhisme een dubbele laag onderkennen — het kloosterboeddhisme en het volksboeddhisme⁷⁷ Daarom moet er nu gesproken worden over het vroege kloosterboeddhisme van Japan

1 *De eerste boeddhistische kloosters* De allereerste kloosters waren oorspronkelijk eerder klein en werden opgericht door monniken en nonnen uit Korea ofwel door afstammelingen van immigranten Deze kloosters waren dus de voortzetting van het monastieke leven uit Paekche

Het bouwen van echte tempels begon slechts met de komst van experts uit het continent De voornaamste daarvan zijn de Shitennô-ji, de Hôkô-ji en de Hôryû-ji Ze werden gebouwd door niet-Japanse immigranten

⁷⁵ Cfr *supra*, H I, pp 40-42

⁷⁶ Cfr Kitagawa, *oc*, p 36 Shinto, Buddhism, Confucianism and other religious movements were thus regarded as means for upholding the cause of the ruling regime

⁷⁷ Cfr *supra*, pp 44-45

ten of Koreanen. Shôtoku Taishi wordt genoemd als de bouwer van de Hôryû-ji⁷⁸. In feite echter werd hem dit op latere datum toegeschreven. Dezelfde Hôryû-ji wordt ook dikwijls beschouwd als het enige monument dat onveranderd is blijven bestaan tot nu toe. In feite echter is de huidige Hôryû-ji niet dezelfde als de oorspronkelijke.

In de grond waren de eerste kloosters niet-Japanse eilanden. Het primitieve Japan van die tijd was cultureel nog te weinig ontwikkeld. Bevolkt als deze kloosters waren door monniken en nonnen uit Korea of uit immigrantenmilieus, waren ze ook hoofdzakelijk gericht op Korea en China. Derhalve richtten ze zich niet direct tot het gewone Japanse volk. Wel volgden ze de evolutie van het Boeddhisme van Korea en China. Toch is het vrij moeilijk te zeggen welk Boeddhisme er leefde. Het is zeker dat het niet de diepte had die terug te vinden is in de doctrine van de latere Nara-scholen. Wel kenden zij een sterke groei in macht en rijkdom doordat zij beschikten over technici, architecten en ontwikkelde mensen. Op deze manier kwam hun aanwezigheid natuurlijk aan de jonge Japanse staat ten goede. Het is dan ook geen wonder dat deze eerste kloosters hun voortzetting vonden in de scholen van het Nara-tijdperk (710-784).

2. *De zes Nara-scholen.* Het Nara-tijdperk begon in 710 toen de keizer zich in Nara vestigde. Deze stad werd gebouwd naar Chinees model⁷⁹.

In dit tijdperk werd het Boeddhisme door het keizerlijk huis begunstigd. Men was zich immers al te goed bewust van het feit hoe afhankelijk men was van de civiliserende factor die het Boeddhisme uitmaakte. Beschermd door het hof was het aldus voorbestemd om te bloeien en te verdiepen. Priesters en studenten waren leergierig naar de verschillende doctrines en systemen.

Aldus worden de zes eerste secten of scholen uit het continent ingevoerd⁸⁰. Dit gebeurde tussen 625 en 754⁸¹. Het zijn Sanron (625),

⁷⁸ Zo b.v. Goedertier, *o.c.*, p. 88 bij het woord *Hôryû-ji*: "A monastery founded during the Asuka period (552-645) and said to have been constructed by Shôtoku Taishi". Zie ook *ibid.* p. 262, bij het woord *Shitennô-ji*: "... Shôtoku Taishi built the monastery in accordance with the descriptions found in the *Konkômyô-kyô* sutra".

⁷⁹ Cfr. Reischauer, Fairbank, *o.c.*, p. 480: "Thus the establishment in 710 of the capital of Nara, or Heijô as it was called, symbolized the adoption of Chinese centralized rule".

⁸⁰ De benaming "secte" of "school" betekent slechts een tak of onderdeel van het ganse boeddhistisch geheel en is dus niet te zien als een van een grote kerk afgescheurde en separatistische gemeenschap. Het onderscheid tussen de verschillende Nara-secten was meer van filosofische aard en had alleen belang

Jôjitsu (625), Hossô (654), Kusha (658), Kegon (726) en Ritsu (754)⁸².

Sanron (625), ingevoerd door een monnik uit Koguryo, was een extreem idealistische filosofie die de nadruk legde op de onwerkelijkheid van de mundane fenomenen; het was een mahâyânistisch negativisme. Jôjitsu (625) was een hînayânistisch negativisme. Hossô (654) insisteert op het feit dat de enige realiteit het eigen bewustzijn van de mens is en is een mahâyânistisch idealisme. Kusha (658) vormde een hînayânistisch realisme. Kegon (726) werd door een Chinese monnik in Japan binnengebracht en leert een cosmische harmonie onder de universele Boeddha-*Vairocâna*. Zelfs de historische Boeddha is slechts een manifestatie van de universele Boeddha. Het is een mahâyânistisch totalisme. Ritsu (754) (of *Vinaya*-school) is niet zozeer een filosofische school maar legt de nadruk op de monastieke discipline. Deze secte werd voornamelijk door de Chinese monnik Chien-chen (Ganjin) in Japan ingevoerd⁸³.

Van deze zes secten bestaan er nu nog drie : Hossô, Kegon en Ritsu.

Al deze secten deden slechts weinig pogingen om zich echt aan te passen aan de Japanse cultuur. Ze drongen ook niet tot het gewone volk door. Ze bleven te Chinees en maakten indruk op de hofkringen. Ze werden ook door het hof beschermd en kregen aldus macht en invloed op de politiek en waren aristocratisch van aard.

V. HET VOLKSBOEDDHISME VAN DE NARA-TIJD

Het officiële beleid stond een gecentraliseerd rijk voor gebaseerd op een multireligieuze politiek. Vandaar waren — zoals reeds aangeduid — Shintô, Confucianisme en Boeddhisme nauw verbonden met het hof en de aristocratie. Maar tussen de religie van de hoge standen en het gewone

voor de boeddhistische priesters. Zo gebeurde het in de Nara-tijd dat verscheidene secten hun plaats vonden in één en hetzelfde klooster. Eerst als de leiders van deze secten overgingen tot het scheppen van een eigen kerkorganisatie met eigen vormen van cultus en magie, ontstond zo iets als een confessionele afscheiding; cfr. Gundert, *o.c.*, p. 41.

⁸¹ Ofschoon Nara pas in 710 hoofdstad werd, noemt men deze zes scholen de Nara-secten. De reden daarvan is dat ze hun grootste bloei en invloed bereikten in het Nara-tijdperk.

⁸² Voor een meer uitgebreide beschrijving van deze secten, cfr. Eliot, *o.c.*, pp. 218-232 en Gundert, *o.c.*, pp. 41-52.

⁸³ Cfr. Kitagawa, *o.c.*, pp. 36-38 en Reischauer, Fairbank, *o.c.*, p. 490.

volk gaapte een afgrond Het leven van de gewone mens was gecentreerd rond de agrarische cultuur en derhalve ook doordrongen van de oude Shintô-gebruiken

In de Nara-tijd echter groeit er toch een toenadering tussen het officiële Boeddhisme en de Shintô van het gewone volk Hier komt duidelijk de Japanse harmoniserende tendens tot expressie De boeddhistische opvatting van de dienstbaarheid van de Indische *deva's* aan Boeddha wordt overgedragen op de *kami* De *kami* verheugen zich in de wet van Boeddha en verlangen zijn heil te bekomen Daardoor komt men ertoe in de Shintô-schrijnen *sûtra's* neer te leggen en te lezen Ook worden op de domeinen van de Shintô-schrijnen boeddhistische altaren opgericht om de bescherming van de Shintô door de Boeddha te bekomen⁸⁴ Tevens beschermen de *kami* de wet van Boeddha wat omgekeerd leidde tot het bouwen van Shintô-schrijnen op de domeinen van de boeddhistische kloosters⁸⁵.

De volksreligie van de Nara tijd werd echter vooral gevoed en gesteund door de rol van de *ubasoku-zenji*, de sjamanistische boeddhistische asceten, magiers, genezers en mediums, die buiten het orthodoxe Boeddhisme stonden Deze oogstten groot succes bij de bevolking omwille van de geheimzinnige krachten waarover ze beschikten Een typische vertegenwoordiger van deze sjamanistische groep is En no Shôkaku Eigenlijk is hij van vóór de Nara-periode, maar hij wordt beschouwd als de grondlegger van de *Shugendô*, ook *yamabushi* genaamd, een speciale orde van bergasceten van latere tijd⁸⁶ Deze *ubasoku* waren de eigenlijke vertegenwoordigers van alles wat Japan in die tijd aan volksreligieuze ideeën bevatte Shintô, Boeddhisme, sjamanisme, Taoïsme, enz., waren in hen

⁸⁴ Hiervoor gebruikt men de term *jingû-ji*, *kami* schrijn tempel *Jingû* = *kami*-schrijn of Shintô schrijn, *ji* = boeddhistische tempel

⁸⁵ Dat zijn de zogenaamde *jin-jingû* boeddhistisch klooster *kami*-schrijn *Jin* = boeddhistisch klooster, *jingû* = *kami* schrijn

Goedertier, *oc*, p. 86, zegt bij het woord *honchi suryaku* 'Already in the eight century, it was assumed that Shintô-gods revered the Buddhist law and that it was a good practice to have both forms of worship, Shintoist and Buddhist, in the same building Such buildings were known as *jingû-ji*' Kitagawa, *oc*, p. 38, legt het ontstaan van de *jingû-ji* en de *jin-jingû* uit via sociologische factoren Meanwhile, wealthy Buddhist temples that owned land found that their tenants derived their sense of solidarity and belonging from the *kami* and cults of Shinto Buddhist institutions realized quickly that if they allowed Shinto shrines on their properties their lands would be protected by the taboo respected by the superstitious masses

⁸⁶ W. Gundert, *oc*, p. 37, noemt En no Shôkaku ook En no Ozunu of En no Gyôja

geïncarneerd⁸⁷. Zij waren het die het gewone volk bijstonden in plaats van de officiële boeddhistische en shintôistische priesters. Deze laatsten voelden zich praktisch alleen verbonden met de keizerlijke en adellijke omgeving. De *ubasoku* hielpen de mensen met hun waarzeggerij en gebeden, die ze uitspraken in naam van Boeddha, de grote wonderdoener, de genezer, de heilige man, de *marebito*. Typisch is dat Boeddha hier gezien wordt als een *marebito*, een traditioneel Shintô-concept voor een *kami*, die de dorpen bezoekt op belangrijke tijden, vooral in het oogstseizoen. De sociale rol van deze *ubasoku* is niet te onderschatten : ze hielpen de mensen bij het bouwen van bruggen, het maken van vijvers, het aanleggen van dijken en wegen.

Het hoeft geen betoog dat er een zekere spanning bestond tussen het officiële Boeddhisme, de staatsreligie, en deze *ubasoku*, de representanten van de volksreligie. Deze spanning werd gedeeltelijk opgelost door Keizer Shômu (701-756) en de leider van de *ubasoku* Gyôgi Bosatsu (670-749)⁸⁸.

Van hem zegt Eliot :

"... he persued a consistent policy of preaching that there was no antagonism between the two creeds (= Buddhism and Shintôism) and of promoting harmony between them"⁸⁹.

Men zegt ook dat hij een vereerder was van Miroku (*Maitreya*), Amida (*Amitâbha*) en geloofde in de hergeboorte in de *Tusita*-hemel.

Keizer Shômu wilde een groot beeld voor Boeddha-*Vairocana* laten oprichten in Nara⁹⁰. Maar het volk van de afgelegen provincies was moeilijk te bewegen om bijdragen te storten in geld en arbeid. Daarom deed Shômu een beroep op de invloedrijke Gyôgi.

De legenden die zijn persoon omgeven belichten goed de religieuze

⁸⁷ Zo b.v. En no Shôkaku zelf, die zou afstammen van een familie van sjamanen en waarzeggers, die *Hitokoto-nushi* vereerden. Deze *Hitokoto-nushi* moet een *kami* zijn. De vertaling van zijn naam is : de "*kami van het éne woord*", wat betekent de *kami*, die geluk of ongeluk brengt door zijn woord. Deze *Hitokoto-nushi* was de *kami* van de Katsuragi-berg. En no Shôkaku beweerde dat hij in zijn vroegere existenties een directe discipel was geweest van Boeddha en ook een Japanse keizer. Hieruit blijkt zijn multireligieuze instelling; cfr. Kitagawa, o.c., p. 39. Gundert, o.c., p. 37, legt eveneens de verbinding tussen de figuur van En no Shôkaku en *Hitokoto-nushi*. Over dezelfde En no Shôkaku, zie ook Eliot, o.c., p. 213, die hem En no Gyôja noemt.

⁸⁸ Men gaf hem de titel van *Bosatsu* (*bodhisattva*) omwille van zijn goede werken.

⁸⁹ Cfr. Eliot, o.c., p. 219.

⁹⁰ Voor de tekst van de proclamatie van keizer Shômu in verband met het oprichten van dit beeld, cfr. Tsunoda e.a., o.c., Vol. I, pp. 104-105.

mentaliteit van die tijd Hij werd namelijk naar het Grote Schrijn van Ise gezonden met een boeddhistische relikwie als offer aan Amaterasu Hij ontving daar een gunstig orakel betreffende de oprichting van het Boeddhabeeld Daarop trok hij het land door om bijdragen te verzamelen Wellicht moet in de context van dit orakel ook de uitspraak van Amaterasu gezien worden dat zij zelf een verschijningsvorm was van Boeddhā-Varrocāna Hier vinden we reeds in de kiem de sporen van de latere *honchi suijaku*-doctrine

Door de combinatie van de inspanningen van Shōmu, de Shintō-priesters en de sjamanistische boeddhist Gyōgi kon het Boeddhabeeld in 752 ingehuldigd worden Verder is het nog waardevol aan te stippen dat ook de *kami* Hachiman, de vergoddelijkte keizer Ōjin, een gunstig orakel had uitgesproken ten aanzien van het op te richten beeld Hij kreeg een schrijn op het domein van de Tōdai ji, dicht bij het beeld, terwijl boeddhistische priesters vóór hem *sūtra's* reciteerden Eveneens kreeg deze *kami* in 783 de titel van *Darizaiten Bosatsu* en werd hij aldus gelijkgesteld met een *bodhisattva* wat op een vroege boeddhistische invloed op zijn cultus wijst

Sommige *ubasoku* volgden Gyōgi in zijn overgang naar het orthodoxe Boeddhisme, andere niet Zo werd de kloof tussen de officiële en door het keizerlijk huis beschermde aristocratische religies en het volksgeloof niet helemaal overbrugd

Tot besluit van dit hoofdstuk menen we te mogen zeggen dat de combinatie van *yūgami*-geloof en Boeddhisme, die haar begin gevonden had in de Soga familie, Shōtoku en Suiko, zich voortbewoog in twee richtingen Een eerste richting werd gehouden door de hofkringen en de adel, die zich hielden in een veelzijdige multireligieuze maar aristocratische houding, die het gewone volk niet beroerde Een der voornaamste redenen daarvoor was de aanwezigheid van het kloosterboeddhisme met zijn voortzetting in de Nara-sekten, die in enge connectie stonden met het hof en zich aan het gewone volk weinig gelegen lieten liggen Een andere richting was de lijn, die gevolgd werd door de *ubasoku*, die aan de massa een eenvoudig en direct geloof meegaven in de aloude *kami* en de nieuwe *kami* van het Boeddhisme, gemengd met sjamanisme en magische praktijken

De zes Nara scholen worden politiek machtig en worden een gevaar voor de staat Daarom zal de keizer, om uit hun greep te komen, de hoofdstad van Nara verplaatsen naar Kyōto Aldus verliezen deze Nara-sekten geleidelijk hun invloed De tijden zijn rijp voor een religieuze hervorming De Heian-tijd breekt aan waar een veel diepere fusie tot stand komt tussen Shintō en Boeddhisme

TENDAI EN SHINGON — RELIGIE IN DE HEIAN-TIJD 794-1185

Om uit de greep van de machtige aristocratie en de kerkelijke dignitarissen los te komen verliet de keizer Nara in 784 en koos hij als hoofdstad Nagaoka. In 794 echter trok hij weg uit Nagaoka en vestigde hij zich in Heian kyô, het huidige Kyôto¹. Vanaf het einde van de negende eeuw tot het einde van de twaalfde eeuw zou deze nieuwe hoofdstad ook het centrum worden waarrond de nieuwe vormen van Boeddhisme, die in deze tijd opduiken, circuleren. Deze nieuwe vormen van Boeddhisme komen vanuit China, immers in de vroege Heian tijd bleef de culturele en religieuze invloed van China Japan binnenstromen en greep een vrij vlugge indigenisatie plaats. Dat bracht mee dat de invloed van de Nara-scholen geleidelijk werd overgenomen door twee machtige boeddhistische stromingen: Tendai en Shingon. Het verschijnen van deze twee vormen van Boeddhisme was niet zonder belangrijke gevolgen voor het Japanse religieuze leven. Tendai en Shingon betekenen een herorientatie van het Boeddhisme op China, want de stichters van de beide stromingen, hoewel eerst gevormd in de Nara-scholen, gaan in de leer bij Chinese meesters. Tevens zijn zij de uitdrukking van het breder doorbreken van het *Mahâyâna* als poging tot popularisatie van het Boeddhisme. Verder constitueren zij een dieper samengaan van het Boeddhisme met de Japanse godsdienstigheid op meer doordachte gronden, een feit dat in de godsdienstgeschiedenis van Japan later uitloopt op de ontplooiing van twee systemen, die de naam dragen van *Sannô-Ichijitsu-Shintô* en *Ryôbu-Shintô*. Daarbij valt echter op te merken dat ook het Confucianisme en het Taoïsme een verdere rol blijven spelen, hoewel in mindere mate dan het Boeddhisme.

Wanneer we zegden dat het Tendai- en Shingon-boeddhisme een poging zijn tot popularisatie van het Boeddhisme in de Japanse maatschappij, mogen we dit niet in al te brede zin opvatten. Eliot zegt

¹ Heian kyô betekent 'hoofdstad van vrede en rust', terwijl Kyôto eenvoudigweg hoofdstad betekent. Kyôto bleef de hoofdstad van het land tot aan de Meiji-restauratie in 1868.

"... these two sects were somewhat weak as popular forms of religion. They addressed themselves to the educated classes, and the Tendai, in particular, strove to be wide and catholic in its intellectual and artistic appeal. But they were in danger of either holding up ideals which seemed difficult to practise or even to understand or of offering superstition and magic to those who desired an easier way"².

Beide secten zullen erin slagen tot grote bloei te komen via de steun van het hof en de aristocratie, zoals het steeds verloopt in de Japanse godsdienstgeschiedenis. Ze worden machtig in invloed en rijkdom. Zo vinden we er naast ernstige priesters ook vele, die corrupt zijn. Dat geeft dan opnieuw ontstaan aan een reactie, die weer nieuwe stuwkracht zal geven aan het religieuze gevoel van Japan.

Kenmerkend voor de Heian-tijd is ook het opduiken van het Amidisme, dat we reeds vaag zagen doorschemeren in de *Tenjukoku Mandara*, vervaardigd naar aanleiding van de dood van Shôtoku Taishi³.

Ook moeten we nog de rol onderstrepen van de *ubasokudô*, die teruggaat op de *ubasoku* van de Nara-tijd en die invloed zal uitoefenen bij het verder evolueren van de coëxistentie tussen Shintô en Boeddhisme.

Daar nu via Tendai en Shingon het *Mahâyâna*-Boeddhisme volop kans kreeg zich een weg te banen door Japan, is het natuurlijk dat ze vrij vlug de andere Nara-secten overtroefden. Ze gaven immers de gewone leek in bredere mate de gelegenheid het heil te bereiken⁴.

De twee grote figuren, die aan de basis liggen van de religieuze vernieuwing van de Heian-periode zijn Saichô en Kûkai. Hun doctrine, hoewel verschillend, heeft gemeenschappelijke trekken. Beiden bouwden hun hoofdkwartier op heilige bergen en beklemtoonden studie, monastieke discipline, esotorische culten en mysteries⁵.

Omwille van deze laatste kentrekken, esoterische culten en mysteries, noemt Kitagawa ze dan ook *Mikkyô*, mysterische religies, esoterisch Boeddhisme⁶.

² Cfr. Charles Eliot, *Japanese Buddhism*, London, 1964, 3d imp., p. 251.

³ Cfr. *supra*, H. II, p. 65.

⁴ Cfr. Eliot, *o.c.*, p. 234: "And though according to the standard of later times their doctrines seem complicated and their ceremonies elaborate to excess, yet they offered residence in some paradise to every one who tried to obtain it..."

⁵ Cfr. Joseph M. Kitagawa, *Religion in Japanese History*, New York/London, 1966, p. 59.

⁶ *Mikkyô* is een woord gevormd door het samenvoegen van *mitsu*-geheim en *kyô*-leer.

Saichô (767-822), ook veel genoemd naar zijn posthume naam Dengyô-Daishi⁷, stamde uit een Chinese immigranten-familie. Als jonge monnik kreeg hij een opleiding in de Sanron-, Hossô- en Kegon-leer. Hij trok zich terug op de berg Hiei (Hiei-zan) ten noorden van Kyôto en werd kluizenaar. Hij bestudeerde er de werken van Chih I, de Chinese formulator van de *T'ien T'ai Tsung*. De *T'ien T'ai Tsung* was gevestigd op de *T'ien T'ai*-berg in China. Stilaan verzamelde Saichô een groep mensen rondom zich. Hij noemde zijn klooster *Chingo kokka no dôjô*, religieuze hoofdzetel om de veiligheid van de natie te waarborgen. Uit deze naam reeds blijkt hoe hij erop uit was één groot geheel te maken van religie en staat⁸. Hij trok de aandacht van keizer Kammu en kreeg in 804 de opdracht naar China te gaan⁹. Op de *T'ien T'ai*-berg liet hij zich dieper inleiden in de *T'ien T'ai*-leer en ontving er ook de *bodhisattva*-wijding. Hij studeerde ook mystieke *mantra*-doctrine (*mikkyô*), werd ingeleid in het geheim van de zen-praxis en getraind in de monnikendiscipline (*vinaya*). Hij keerde in 805 naar Japan terug voorzien van een grote

⁷ Kort vóór zijn dood kreeg Saichô de eretitel van Dengyô-Hôshi maar die werd in 866 door keizer Seiwa veranderd in Dengyô-Daishi (de Grote Meester, die de Leer doorgeeft).

⁸ Deze nationalistische gezindheid blijkt nog verder uit volgende feiten: hij noemde zijn novicen "schatten van de natie"; zijn bedoeling met het vormen van deze jonge boeddhisten was "de boeddhistische doctrine hoog houden en de staat beschermen"; een van zijn werken is getiteld *Shugokkashô* - "Traktaat over de bescherming van het land"; in zijn werken komen woorden voor als *Shugokokkai* - "Bescherming van het Land", *Gokoku* - "Bescherming van de Natie", *Gokoku Rimin* - "Bescherming van de Staat en Welzijn van het Volk", *Kokka Annei* - "Vrede en Welzijn voor de Staat", enz.; cfr. Hajime Nakamura, *Ways of thinking of eastern peoples: India - China - Tibet - Japan*, Honolulu, 1968, rev. eng. ed., 3d pr., p. 441.

⁹ Het vertrek van Saichô naar China moet geplaatst worden in het kader van de *kentôshi*, de gezanten van de Japanse keizers naar T'ang China (618-906). Deze Japanse gezantschappen grepen plaats gedurende de Nara- en Heian-perioden. Ze werden onderbroken op het einde van de T'ang-dynastie en werden opnieuw voortgezet onder de Sung-dynastie (960-1279). De onderbreking in het zenden van ambassades kwam Japan ten goede in de zin dat de nieuw binnengebrachte ideeën beter geïndigeniseerd konden worden; cfr. Joseph Goedertier, *A Dictionary of Japanese History*, New York/Tokyo, pp. 136-137, bij het woord *kentôshi*. Edwin O. Reischauer, John K. Fairbank, *East Asia. The Great Tradition*, Vol. I van *A History of East Asian Civilization*, Boston, 1958, p. 492, plaatsen Saichô's afreis naar China in 804. Wilhelm Gundert, *Japanische Religionsgeschichte. Die Religionen der Japaner und Koreaner in geschichtlichem Abriss dargestellt*, Tôkyô/Stuttgart, 1935, p. 55, geeft eveneens 804. Eliot, o.c., p. 234, geeft 802. Kitagawa, o.c., p. 60, spreekt over het begin van de 9e eeuw.

hoeveelheid afschriften van *sûtra's* en theologische werken.

In 806 begon hij op de Hiei-zan zijn eigen Tendai-school te systematiseren als een groot geheel van morele precepten, monastieke discipline, esoterische culten en zen praktijken binnen het kader van de *Hokke-kyô* of de Lotus-*sûtra*¹⁰. Saichô voelde zich vooral aangetrokken door het Tien Tai-systeem, omdat het betekenis en waarde gaf aan de fenomenale wereld en leerde dat het boeddherschap niet alleen toegankelijk is voor enkele uitverkorenen maar voor iedereen.

Eerst genoot hij de gunst van het hof onder keizer Kammu, maar na diens dood was het de beurt aan zijn tijdgenoot Kûkai om succes te kennen in de hofkringen. Hoewel Saichô en Kûkai eerst vrienden waren, geraakten ze later om doctrinaire redenen in onmin.

Saichô was ook een heftige tegenstander van de Hossô-school, die zeer aristocratisch was. Daar hij voorstander was van de voor ieder toegankelijke verlossing, moest hij wel in botsing komen met de Hossô-intellectuelen. De Shintô was hij niet vijandig gezind. Integendeel, hij vereerde Sannô (de bergkoning), de *kami* van de Hiei-zan. Deze verering zou later resulteren in het *Sannô-Ichijitsu Shintô*-systeem, dat zijn leerlingen uitwerkten. Zo zou in de schoot van de Tendai een synthese tot stand komen tussen Shintô en Boeddhisme op doctrinaire gronden.

Hij stierf in 822. Later werd hem door de keizer de posthume titel van Dengyô-Daishi verleend. De betekenis van Saichô voor Japan is niet te onderschatten. Sansom onderstreept dat aldus:

"Il occupe une place importante dans l'histoire religieuse du Japon. Non seulement il fut le premier à se dégager des traditions de Nara, mais l'avant-coureur d'une lignée de distingués ecclésiastiques qui développèrent au Japon un buddhisme d'un caractère progressivement national¹¹.

Inderdaad kunnen we van Saichô zeggen dat zijn leer en zijn praxis, niettegenstaande zijn studie en vorming in China, toch een eigen Japans karakter vertonen¹².

De leer van de Tendai is gebaseerd op de *Hokke-kyô* of de Lotus-*sûtra*. Deze leert dat de Boeddha-natuur aanwezig is in alle dingen en dat elk fenomeen de manifestatie is van een en dezelfde onveranderlijke werkelijkheid. Derhalve is de Boeddha-natuur ook aanwezig in elke mens en daarom is ook iedereen in de mogelijkheid een bodhisattva en uiteindelijk

¹⁰ Cfr. *ibid.*, p. 60.

¹¹ Cfr. George B. Sansom, *Le Japon Histoire de la civilisation japonaise*, Paris, 1938, p. 272.

¹² Cfr. Ch. Eliot, *o.c.*, p. 322.

een Boeddha te worden Deze Lotus-*sûtra* kon derhalve goed inhaken op het eigen karakter van de Japanner, die meent dat het Absolute verankerd ligt in de fenomenale wereld In boeddhistische termen zou men dit als volgt kunnen omzetten de dingen van de fenomenale wereld zijn aspecten van de Boeddha Aldus wordt sinds Saichô de *Hokke-kyô*, niettegenstaande varierende interpretaties in latere tijden, dé *sûtra* bij uitstek waarop het Japanse Boeddhisme steunt

Volgens deze brede mahâyânistische visie moet elke mens ernaar streven een Boeddha te worden en is hij ook in staat dat te doen Aldus kwam Saichô natuurlijk in botsing met de Hossô-school van Nara, die toen nog zeer machtig was en die leerde dat niet iedereen een Boeddha kon worden

Eén van de meest opmerkelijke trekken van de Tendai is zijn omvattend, liberaal en encyclopedisch karakter Het kan allechriften en leerstellingen plaatsen daar het deze ziet als graduele openbaringen door de Boeddha ontvouwd gedurende zijn leven naargelang het begripsvermogen van zijn leerlingen rijpte¹³ De quintessentie van alle doctrines is dan de *Hokke-kyô*

In die zin moeten we Saichô verstaan, als hij in zijn commentaren op de verschillende boeddhistische doctrines meent dat het *Hinayâna* een omslachtig iets is, daar het vereist dat men ontelbare malen moet herboren worden om tot de redding te komen Ook sommige *Mahâyâna*-secten prediken dat men de religie gedurende lange leefperiodes moet beoefenen, zodat Saichô ze ook niet al te nuttig vond voor de Japanner Het *Mahâyâna* in het algemeen verschaft de gewone mens de mogelijkheid om een Boeddha te worden in een gelimiteerde tijd Het is de leer van de Lotus-*sûtra* die de beste uitdrukking geeft aan die mogelijkheid Saichô gebruikt de uitdrukking *Sokushin Jôbutsu* — een levende Boeddha worden in het menselijk lichaam Deze idee is natuurlijk zo oud als het Boeddhisme zelf, maar we moeten de uitdrukking van Saichô verstaan in haar Japanse Tendai context Het waren de Japanse Tendai-geleerden

¹³ Cfr Raymond Hammer, *Japan's Religious Ferment Christian Presence Amid Faiths Old and New*, London, 1961, p. 48 Tendai philosophy, as introduced by Saichô, was both comprehensive and eclectic He tried to embrace seemingly contradictory sectarian teachings, leaving the choice of the way of salvation to the individual, who could either look to himself or to the mercies of Amitabha, the Buddha of Boundless Light Saichô was ready to preserve the seeming contradictions, and would doubtless have said that religion cannot always respond to the rules of logic, and that Buddhism too could be allowed to have its paradoxes ' It was not that he wished to give an amalgam of whatever beliefs he could find, but that he believed in the possibility of an inner harmony

en ook die van de Shingon, die deze idee later doortrokken. Immers de Tendai-leer in China stond niet toe dat iemand een Boeddha kon worden door dit leven alleen. Zelfs als iemand het Boeddhachap bereikte, dan was dit het gevolg van ascetische praktijken, die men gedurende vele levens opgestapeld had. Maar slechts honderd jaar na het ontstaan van de Tendai in Japan vinden we reeds Annen (einde 9e eeuw), die zegt dat men niet alleen een Boeddha kan worden in deze wereld, maar ook door de ascetische praktijken volbracht gedurende één leven en dat men dus een levende Boeddha kon zijn in het menselijk lichaam (*Sokushin Jôbutsu*)¹⁴.

Tendai was steeds eerder bereid nieuwe ideeën op te nemen dan te verwerpen, behalve wanneer daardoor de organisatie van de secte in het gedrang kwam. Vandaar dat vele latere secten konden ontstaan in de schoot van de Tendai: Hônen, Shinran, Eisai, Dôgen, Nichiren en vele minder belangrijke reformatorische figuren hadden op de Hiei-zan gestudeerd. Hun eigen doctrines bestonden meestal in het beklemtonen van een of andere leerstelling of praxis, die in de Tendai aanwezig was.

Maar de leer van Saichô was niet alleen academisch. Hij legde ook de nadruk op het liefdevolle handelen. Immers de *bodhisattva* stelt zich niet tevreden met zijn persoonlijk geluk. Integendeel, hij vindt zijn geluk in het geluk van de anderen. Daarom moet de Tendai-leerling bereid zijn tot offers, die leiden tot het welzijn van de anderen en hen dichter tot de redding brengen. Zo zien we ook hoe Saichô zijn Boeddhisme aanpaste aan de Japanse geest, die sterk pragmatisch gericht is en minder geïnteresseerd in theorie alleen. In Tendai zien we aldus het Boeddhisme verschijnen als een religie met een sociaal impact.

Saichô zag ook de meditatie over het geheim van het bestaan als noodzakelijk. De waarheid wordt immers niet plots gevat (zoals in de Zen) maar geleidelijk door dagelijkse voorbereiding, oefening en concentratie.

Hij was ook sterk aangetrokken door esoterische doctrines. Hij onderging een initiatieritus bij zijn beroemde tijdgenoot Kûkai en leende meermaals esoterische werken bij hem. Hij zond zelfs sommige van zijn eigen discipelen naar Kûkai om te studeren. Toen Saichô later een van die leerlingen verzocht naar de Hiei-zan terug te keren, verzette Kûkai zich daartegen¹⁵. Bij een andere gelegenheid vroeg Saichô aan Kûkai hem een esoterische *sûtra* te lenen. Het antwoord van Kûkai was echter niet erg vriendelijk: indien hij de Waarheid wilde bestuderen, dan was die

¹⁴ Cfr. Nakamura, *o.c.*, pp. 363-364.

¹⁵ Voor een uittreksel van een brief van Saichô aan een van zijn leerlingen, die hem verlaten had om naar de Shingon over te gaan, cfr. Sansom, *o.c.*, p. 277.

overal te vinden in de hele kosmos, maar indien hij esoterisch Boeddhisme wilde leren kennen, dan moest hij maar gewoon student worden. Dat betekende meteen het einde van de aanvankelijk vriendschappelijke verhouding tussen hen beiden

Het ophouden van de goede relaties tussen Saichō en Kūkai had ook gevolgen voor de verdere evolutie van de Tendai. Het is interessant in dit verband aan te merken dat Kūkai beweerde dat zijn Shingon-leer superieur was aan die van de Tendai. De spanning tussen de beide meesters bleef nadien ook bestaan tussen hun leerlingen, zo b.v. bij de opvolgers van Saichō nl. Enzai (772-837), Ennen (794-864) en Annen (einde 9e eeuw), e.a. De Tendai verweerde zich hardnekkig tussen het einde van de 8e en het einde van de 9e eeuw. Daarbij kwam het erop aan de waarheid van de Tendai te bewijzen door middel van zo oud mogelijke bronnen, die verwezen naar figuren uit het oude Japan, die zeggend de Tendai-richting gevolgd hadden. Zo werden oude bronnen gefabriceerd waarin Shōtoku Taishi, in een van zijn vorige levens, een medestichter van de Tendai genoemd wordt¹⁶. Dat deze wijze van polemiseren mede aan de grondslag ligt van de mythologisatie van Shōtoku Taishi waarover we spraken in het vorige hoofdstuk, is zonder meer duidelijk.

Tegenover de Shintō was de houding van Saichō verdraagzaam. Toen hij zijn klooster op de Hiei-zan vestigde, wilde hij in goede verstandhouding leven met de *kami* van de berg, die beschouwd werd als de heer van die plaats. Saichō vereerde hem als Sannō, de Bergkoning¹⁷. Daarop bouwden de volgelingen van Saichō de theorie van de *Sannō-Ichijitsu Shintō* met als doel een doctrinaire synthese te bereiken tussen Shintō en Boeddhisme.

Verder blijkt zijn verdraagzaamheid ook nog uit de voorschriften voor zijn studenten monniken. Het ideaal dat hij zijn monniken voorhield was verheven en veeleisend. Hij hield hen voor dat ze de toewijding van de *bodhisattva*, die zich wijdt aan de redding van de anderen, moesten nastreven samen met de confuciaanse deugden van dienstbaarheid aan staat en gemeenschap.

De verdere evolutie van de Tendai bespreken we echter in dit hoofdstuk als we moeten handelen over de rol die de school speelde bij het inéengroeien van Shintō en Boeddhisme en bij de evolutie van het Amidisme.

¹⁶ Cfr. J. H. Kamstra, *Encounter or Syncretism. The Initial Growth of Japanese Buddhism*, Leiden, 1967, p. 408, nota 5. Cfr. ook Kamstra, *Oorsprong en groei van een mythe*, in *HM* 46 jg (1967), pp. 98-113.

¹⁷ Cfr. Kitagawa, *oc*, p. 61, Eliot, *oc*, p. 240.

Kūkai (774-835), posthuum Kōbō-Daishi genoemd, was een jongere tijdgenoot van Saichō en niet minder beroemd dan deze laatste¹⁸. Hij was afkomstig uit een aristocratische familie, zeer begaafd en werd eerst opgeleid door zijn oom, een confuciaans geleerde¹⁹. In 771 studeerde hij aan de confuciaanse academie in de hoofdstad maar deze studie voldeed hem niet²⁰. In 797 schreef hij zijn *Sangō Shiiki* (Traktaat over de Drie Doctrines) waarin hij de superioriteit van het Boeddhisme tegenover het Confucianisme en het Taoïsme trachtte aan te tonen. Hierin zegt hij dat het Boeddhisme het Confucianisme en het Taoïsme in diepte overstijgt betreffende de toekomstige existentie van de mens. In dit werk zegt Kūkai niet dat Confucianisme en Taoïsme waardeloos zijn, maar wel inadequaat. Het Boeddhisme was superieur omdat het al het waardevolle van de twee andere religies bevatte. Hier toont zich de Japanse mentaliteit van Kūkai²¹. Ondertussen studeerde hij ook de *Mahāvairocana-sūtra* (*Dainichi-kyō*, Grote Licht-sūtra).

In 804, hetzelfde jaar als Saichō, reisde hij met een Japans gezantschap naar China²². In China aangekomen trok hij naar de hoofdstad

¹⁸ Cfr Sansom, *o.c.*, p. 273: "Contemporain de Saicho était un autre et un plus grand ecclésiastique, Kukai, plus connu par son titre canonique de Kobo Daishi. Sa carrière à la fois comme homme et comme prêtre est d'une importance de premier ordre dans l'histoire du Japon". De naam, Kōbō Daishi, betekent "Grote Meester van de wijde Wet".

¹⁹ Cfr. Eliot, *o.c.*, p. 236 en Ryusaku Tsunoda, WM Theodore De Bary, Donald Keene, *Sources of Japanese Tradition*, New York/London, 1967, 3d pr., Vol. I, p. 133.

²⁰ Kitagawa, *o.c.*, p. 63, zegt hier dat het niet zeker is of Kūkai daarop lange jaren doorbracht in strenge mentale en fysieke training in de traditie van de sjamanistische boeddhisten, hoewel legenden in die richting wijzen. Masaharu Anesaki, *History of Japanese Religion. With Special Reference to the Social and Moral Life of the Nation*, London, 1930, p. 123, geeft volgende verklaring voor het stopzetten van de studie van het Confucianisme door Kūkai: onvoldaan door het Confucianisme, zou hij op eigen kracht het Taoïsme bestudeerd hebben. Daar dit laatste hem ook niet voldeed, verliet hij de hoofdstad en ging hij leven in een boeddhistisch klooster. Daarna bracht hij jaren zwerfend door in de bergen en de wouden en trainde zichzelf meer in het Taoïsme dan in het Boeddhisme. Dan verwijst Anesaki naar een visioen waarin Kūkai een boeddhistische heilige zag; tengevolge daarvan besloot hij boeddhist te worden.

²¹ Kitagawa, *o.c.*, p. 63 en Eliot, *o.c.*, p. 236, noemen de *Sangō Shiiki* meer een poging tot harmonisatie van Taoïsme, Confucianisme en Boeddhisme. Anesaki, *o.c.*, p. 123, verbindt het ontstaan van de *Sangō Shiiki* (die hij dateert in 798) met Kūkai's zoeken naar de waarheid zoals aangetoond in voorgaande noot 20.

²² De reis van Kūkai naar China moet evenals die van Saichō gezien worden in het kader van de *kentōshi*, cfr. *supra*, p. 78, nota 9.

Ch'ang-an Hij studeerde onder Hui Kuo (746-805), die zelf een leerling was van de beroemde esoterisch boeddhistische geleerde Amoghavajra²³ Hui-Kuo introduceerde Kūkai in de Chen Yen-doctrine (Shingon) De relatie tussen leerling en meester in het esoterisch Boeddhisme is zo nauw dat de meester de volheid van zijn geheime kennis slechts aan zijn beste discipel meedeelt, dit was het geval met Kūkai Verder leerde hij ook Sanskriet bij Prajñā, een Indisch monnik Van deze Prajñā wordt gezegd dat hij had samengewerkt met Adam, een nestoriaans priester Aldus zou men kunnen menen dat Kūkai contact heeft gehad met christenen, maar dat schijnt wel niet het geval te zijn²⁴ In 806 keerde hij met zijn opgedane kennis naar Japan terug en maakte hij zijn leer, de Shingon, bekend Hij genoot de gunst van het hof dank zij zijn voorzichtige houding ten opzichte van de toen in Japan bestaande boeddhistische secten en de Shintō Samen met de keizer Saga onderging hij een soort Shintō initiatie²⁵ Op zijn beurt ontving de keizer dan van hem de Shingon-initiatie In 816 kreeg hij de toestemming een klooster te bouwen op de Kōya berg (Kōya san) In 823, een jaar na de dood van zijn rivaal Saichō, werd hij abt van de Tō-ji (de oostelijke Tempel) van Kyōto Deze tempel kreeg de titel van Kyōtōgokoku ji, tempel voor de bescherming van het land De titel van deze tempel wijst op de nationalistische instelling van Kūkai²⁶

Hij werd een dominerende religieuze figuur in het toenmalige Japan en zijn religie kreeg nationale envergure Hij stierf in 835 op de Kōya-san na zijn leerlingen aangespoord te hebben de voorschriften van de Boeddha te volgen In 921 verleende keizer Daigo hem de posthume titel van Kōbō-Daishi

Er is duidelijk verschil tussen de andere boeddhistische scholen en de Shingon De *sūtra* waarop de eerste steunen worden alle gezien als woorden van de historische Boeddha *Sākyamuni* Deze Boeddha *Sākyamuni* is de laagste verschijningsvorm of het laagste "lichaam" van Boeddha

²³ Over Amoghavajra en zijn leer, cfr Edward Conze, *Le Bouddhisme dans son essence et son développement*, tr Marie-Simonne Renou, Paris, 1952, pp 177-178

²⁴ Cfr Eliot, *oc*, p 338

²⁵ Cfr Kitagawa, *oc*, pp 63-64

²⁶ Zijn nationalisme blijkt ook volgens Nakamura, *oc*, p 441, uit andere punten Zo propageerde hij het Boeddhisme onder de slogan Beoefen de deugd voor de Staat en doe aldus wel aan mens en goden Hij voltrok dikwijls gebedsoefeningen aan het hof en zei dat hij zulks deed voor het welzijn van de staat Shinnen (812-891) zei dat Kūkai de Kongōbu ji bouwde om de staat en de wet van Boeddha te beschermen

hij is namelijk een "schaduwlichaam", een incarnatie of manifestatie die zich getoond heeft om de wereld te redden. Een hoger "lichaam" is het door "verdienste verworven Boeddhaliĳhaam", dat aan zichzelf of aan de *bodhisattva's* verschijnt, het hoogste "lichaam van Boedĳha" is Boedĳha als het Absolute.

De belangrijkste *sūtra* van de Shingon is de *Mahāvairocana sūtra*. Ze beschouwt deze *sūtra* niet als een aan mensen gerichte openbaring, maar als een volledig spontane zelfuiting van deze hoogste Absolute Boedĳha. Deze Absolute Boedĳha is de transcendentale samenvatting van alle wezens en heet *Mahāvairocana* (*Dainichi Nyōrai*).

De Shingon-leer is een geheime, esoterische leer (*mikkyō*) en stelt zich tegenover de exoterische vormen van Boeddhisme. Zij gaat in haar oorsprong terug op het Indisch boeddhistisch denken van de *Yogācāra*-school van Asanga waarin mystiek, ascese en magie een grote rol spelen²⁷. Daarbij echter gaat ze ook terug op het Tantrisme, het magisch Boeddhisme, dat in verband staat met het Hindoeïsme²⁸.

Shingon, het "Ware Woord", gaat in zijn betekenis terug op de sanskrietterm 'magische formule' en beklemtoont aldus zijn esoterisch karakter in zijn naam zelf²⁹.

Het gemengde complex van *Yogācāra* en Tantrisme kwam vanuit India China binnen in de 8e eeuw na Christus en stoelt op drie belangrijke *sūtra's*³⁰: de *Mahāvairocana sūtra* (*Dainichi kyō*, de Grote Licht *sūtra*), de *Susiddhikāra sūtra* (*Soshitsuji-kyō*, de *sūtra* van de Volmaaktheid) en de *Vajraśekhara-sūtra* (*Kongōchō-kyō*, de Diamant-*sūtra*)³¹. Deze drie *sūtra's* werden overgenomen in de Japanse Shingon-leer.

Deze leer kenmerkt zich als een verreĳgaande stap in de richting van een religieuze verklaring van de illusorische wereld. De illusorische wereld van de zichtbare dingen bevat de absolute Waarde, wordt een goddelijk mysterie. Aldus luidt de fundamentele stelling van de Shingon-leer: de dingen zelf zijn de Waarheid. De wereld zelf is identiek met *Dainichi Nyōrai* en alle dingen, die de wereld bevat zijn Boedĳha's en *bodhisattva's*. De wereld zelf is één geheim en dat geheim wordt opgelegd door de geheime leer.

²⁷ Over de *Yogācāra*, cfr. Conze, o.c., pp. 159-171.

²⁸ Over het Tantrisme of het magisch Boeddhisme, *ibid.*, pp. 172-197.

²⁹ Het woord Shingon gaat terug op het Chinese *Chen Yen*, waar woord, heilige toverformule of mantra.

³⁰ Hier vinden we weer een soort triade van *sūtra's* waarrond de leer gecentreerd is. Een ander voorbeeld treffen we reeds aan in H II, p. 62 (zie daarbij ook nota 57), in verband met de *Hokke-kyō*, de *Shōman gyō* en de *Yūma kyō*, verbonden aan de figuur van Shōtoku Taishi.

³¹ Deze Diamant *sūtra* werd in het Chinees overgezet door Amoghavajra, de meester van Hui Kuo, die op zijn beurt leermeester was van Kūkai.

Zo krijgen we in de Shingon te doen met een wereldbeschouwing, die plaats geeft zowel aan alle vormen van kunst als aan magie en gecompliceerde rituelen, zoals we verder nog zullen vermelden.

Dainichi Nyôrai omsluit in zich twee zijden of krachten: een subjectieve die naar binnen is gericht en de absolute Wijsheid is, en een objectieve die naar buiten gericht en het wereldverstand is. Beide zijden van *Dainichi Nyôrai* zijn elk drager van een wereldsysteem en deze twee zijden worden *ryôbu* (twee zijden) genoemd. Uit deze idee zullen de latere Shingon-meesters de *Ryôbu-Shintô* ontwikkelen.

Uit de absolute Wijsheid van *Dainichi Nyôrai* ontstaat de Diamantwereld van de zuivere idee, die onverwoestbaar is, maar alles versplintert zoals de diamanten dondersteen van Indra. In zijn wereldverstand echter draagt *Dainichi Nyôrai* de hele wereld van de verschijningsvormen der dingen als in een moederschoot en laat ze zich daaruit ook ontvouwen. Anderzijds draagt deze wereld in haar onvolmaaktheid tot klaar inzicht, de betekenis van de wereld slechts op verholde wijze in zich. Dat is de Moederschoot-wereld. Deze Moederschoot-wereld staat schijnbaar op een lagere trap dan de wereld van de zuivere idee, de Diamantwereld. In werkelijkheid echter staat deze Moederschoot-wereld op een hogere trap omdat in haar precies het genadevolle erbarmen van *Dainichi Nyôrai* tot uitdrukking komt³².

Deze twee werelden worden dan ingedeeld in afdelingen en onderafdelingen, die gehypostasieerd worden in een Boeddha, *bodhisattva* of een ander heilig wezen. De voorstelling van deze twee werelden als systeem van heiligen, *bodhisattva's* en Boeddha's gebeurt door middel van het *mandara*. Zo zijn er twee *mandara*: dat van de Diamantwereld en dat van de Moederschoot-wereld³³. Daar er echter buiten de subjectiviteit geen objectiviteit bestaat, en omgekeerd geen subjectiviteit buiten de objectieve wereld, vormen deze twee werelden een eenheid met twee zijden (*ryôbu*), die samen één en dezelfde *Dainichi Nyôrai* constitueren.

Deze tweezijdige wereld bestaat uit zes elementen: aarde, water, vuur, wind, ether en bewustzijn. De vijf eerste behoren tot de dingen van de Moederschoot-wereld, het zesde behoort tot de Diamant-wereld. Deze zes elementen, dus met inbegrip van het bewustzijn, zijn in alle dingen onafscheidelijk samen. Derhalve bestaat er niets dat niet bezielde is. Maar

³² De rangorde waarin de Moederschoot-wereld hoger staat dan de Diamant-wereld is typisch mahâyânanistisch: de zelfgenoegzaamheid van de zuivere idee is maar een eerste stadium van de verlichting, de volle verlichting treedt buiten zichzelf, cfr. Gundert, *o.c.*, p. 67.

³³ Het *mandara* van de Diamant-wereld bevat 437 vererenswaardige figuren, verdeeld over negen gelijke vlakken en dat van de Moederschoot-wereld 428 verdeeld over twaalf vlakken, cfr. *ibid.*, p. 67.

deze zes elementen maken ook het wezen van *Dainichi Nyôrai* uit en zijn ook aanwezig in elk deeltje van *Dainichi Nyôrai*. Daaruit volgt de conclusie dat elk ding en elke mens *Dainichi Nyôrai* is. Derhalve is alles Boeddha. Zo kan men dan de Shingon ook een panboeddhisme of een kosmotheïsme noemen.

De taak van de mens bestaat erin dat hij de dwaling overwint die hem verhindert dat in te zien. Dat gebeurt door middel van de drie mysteries: lichaam, woord en geest, waardoor men het Boeddaschap kan bereiken. Met het lichaam worden vooral bedoeld de verschillende symbolische wijzen waarop men de handen houdt, de meditatieve houding die men aanneemt en het omgaan met de rituele elementen zoals de symbolische diamant en de lotus-bloemen. Met de mond moet de mens Boeddhassare woorden (*shingon*) spreken. In de geest moet men denken aan de gedachten van Boeddha in meditatieve verzinking³⁴. Dan wordt de mens doorstraald door *Dainichi's* licht en grijpt de mystieke vereniging plaats. Boeddha treedt binnen in de mens en de mens in Boeddha, de mens wordt Boeddha (*Sokushin Jôbutsu*).

In tegenstelling tot China, waar geen onafhankelijke Shingon secte gesticht werd, is dat in Japan wel het geval geweest. Dat was het werk van Kûkai.

In 830 beval keizer Junna dat alle boeddhistische richtingen de hoofdtrekken van hun leer zouden neerschrijven. Zo schreef ook Kûkai de essentie van zijn leer en presenteerde ze als een afzonderlijke filosofie in zijn *Jûjûshinron* (Traktaat van de tien Trappen van Bewustzijn - van de tien Toestanden van het Hart)³⁵. Het bestaat zoals de naam zegt uit tien trappen. Elke trap betekent een stap verder naar de verlichting. De eerste trap is het dierlijke leven van de onbeteugelde passies zonder enige religieuze zin, de tweede is het Confucianisme of de leer van de seculaire deugden, de derde trap is het Taoïsme waarin men alleen maar hoopt op bovennatuurlijke krachten, zonder te weten waarom ze dienen of hoe ze kunnen bekomen worden, dan volgen de vierde en vijfde trap (twee *Hinayâna* trappen). De eerste leert dat er geen 'ego' bestaat maar alleen een verzameling van vijf aggregaten³⁶, de tweede is de persoonlijke uit-

³⁴ Cfr. ook Tsunoda *ea, oc*, Vol. I, p. 135.

³⁵ Eliot, *oc*, p. 341 en Anesaki, *oc*, p. 131, geven als datum voor de *Jûjûshinron* het jaar 822. Uittreksels uit de verkorte tekst van de *Jûjûshinron*, getiteld *Hizô Hôyaku* (De kostbare Sleutel tot de geheime Schat), cfr. Tsunoda *ea, oc*, Vol. I, pp. 146-151, inhoud, cfr. eveneens Anesaki, *oc*, pp. 131-133 en Eliot, *oc*, pp. 341-343.

³⁶ Over deze vijf aggregaten, cfr. Walpola Rahula, *L'enseignement du Boeddha d'après les textes les plus anciens. Etude suivie d'un choix de textes*, Paris, 1961, pp. 41-49.

blussing van de *Pratyeka* Boeddha's, die de verlichting bekomen voor zichzelf maar de anderen niet helpen (wat in tegenstelling is met het *Mahâyâna* dat leert dat de *bodhisattva* bereid moet zijn de anderen te redden), de zesde trap noemt Kûkai een pseudo-*mahâyâna* waarmee hij de Hossô-school bedoelt, die leert dat er niets anders bestaat dan de gedachte en dat men een oneindig medelijden moet hebben voor alle andere wezens om ze te redden, de zevende stap is dan de Sanron-school met haar doctrine van het ontkennen van schijnbaar voor de hand liggende waarheden, b v er is geen geboorte en geen destructie, geen identiteit en geen diversiteit, de achtste is de Tendai met haar leer dat de ultieme realiteit identiek is met onze experientie van de fenomenale wereld, de negende is de Kegon-school die de hoogste is van de exoterische doctrines, de tiende en de hoogste trap is de Shingon met haar esoterische leer

Zo maakt Kûkai duidelijk een appreciatie en tevens een onderscheid tussen alle andere vormen van Boeddhisme en zijn Shingon school

Verder in dit hoofdstuk zullen we de rol van de Shingon school bespreken in de doctrinele uitbouw van de *Ryôbu-Shintô*

III HET INEENGROEIEN VAN SHINTO EN BOEDDHISME

De verspreiding en het succes van de beide scholen, Tendai en Shingon bleven gedurende de Heian-tijd niet zonder invloed op de Shintô. Hiermee bedoelen we dat de religieuze evolutie van de Nara-tijd zich doorzette. Dat gebeurde echter niet alleen via het Boeddhisme, maar ook door een steeds verder gaande penetratie van het Confucianisme en het Taoïsme. Daarom eerst een paar woorden over deze twee laatste.

De tijd die grosso modo ligt tussen de 9e en de 11e eeuw is gekenmerkt door een dieper verwerken van de Chinese invloed waardoor een japanisatie van de Chinese en zelfs Indische cultuur tot stand kwam. Zo is het wel opmerkenswaardig dat in die tijd maar zeer weinig confuciaanse boeken Japan binnenkwamen³⁷, terwijl in Japan zelf een verdieping plaatsgreep van de Shintô door reflexie, die niet vrij was van confuciaans denken. Als voorbeeld kunnen we enkele begrippen weergeven, die voorkomen in de *Shoku-Nihongi*, samengesteld in 797³⁸. Het lijkt geen

³⁷ Cfr Joseph J. Spae, *Itô Jinsai: A philosopher, educator and sinologist of the Tokugawa Period (Monumenta Serica, Monograph XII)*, Peiping, 1948, p 26

³⁸ De *Shoku Nihongi* is een van de *Rikkokushi*, de zes boeken samengesteld op keizerlijk bevel gedurende de Nara en de Heian-perioden, cfr Goedertier, o c, p 228, bij het woord *Rikkokushi*

twijfel dat de ideeën van de *Shoku-Nihongi* ook nadien nog voortleefden en verder verdiepten. We vinden daar de 62 *semmyô* of de keizerlijke edicten. De morele ideeën worden in deze edicten uitgedrukt door woorden die aantonen dat er een evolutie heeft plaatsgegrepen in oorspronkelijke Shintô concepten. Onreinheid was in de primitieve Shintô meer op het fysische dan op het innerlijke van de mens betrokken³⁹. Eveneens vonden we er een eerste confuciaanse invloed op de intermenselijke relaties b v. tussen hoger geplaatste personen en onderdanen⁴⁰. We zagen ook dat mettertijd het Confucianisme het leidend principe van de regering werd⁴¹. In de *semmyô* nu treffen we een zeker aantal woorden aan die aantonen dat er bij de Japanners een duidelijke interiorisatie heeft plaatsgegrepen en we hebben sterk de indruk dat dit samen met het Boeddhisme toe te schrijven is aan het Confucianisme.

We citeren hier Muraoka

"The most frequent and notable ideas appearing in these ancient Imperial Edicts are "the pure heart" (*kiryôki kokoro*), "the bright heart" (*akaki kokoro*), and the pure and bright heart" (*kiryôki akaki kokoro*). In the concatenation and simplification used in the following phrases we see the development of moralistic content 'a bright, pure, and honest and sincere heart', a pure, bright, upright and honest heart', not with an evil heart, but with a pure, bright heart', 'not with an obsequious, deceitful heart, but in loyalty, with candid sincerity', in accord with the principle [of proper relations between] ruler and minister, with a faithful, pure heart', a brightly faithful heart', a faithfully bright and pure heart" ⁴²

We gaan hier niet akkoord met Kitagawa, die de ideeën van de *semmyô* zoals *akaki naoki-kokoro* (een helder, waar, oprecht - open, eerlijk hart) tracht uit te leggen als een teruggrijpen naar het verleden, een soort nostalgie naar een gouden tijdperk⁴³. Ook ten aanzien van Nakamura menen we een aanmerking te mogen maken. Hij zegt dat de centrale deugd van 'waarheidsliefde, getrouwheid (truthfulness) of eerlijkheid, oprechtheid (honesty), die veel in de *semmyô* wordt vernoemd, haar inhoud volgens de Japanners van de Nara-tijd tot de Muromachi tijd (1336-1573) had gekregen van het Boeddhisme, hoewel hij toegeeft dat het woord 'honesty' ook wel kan aanwezig geweest zijn in de primitieve

³⁹ Cfr *supra*, H I, pp. 26 en 31-32

⁴⁰ Cfr *supra*, H I, p. 39

⁴¹ Cfr *supra*, H I, pp. 67-68

⁴² Cfr Muraoka Tsunetsugu, *Studies in Shinto Thought*, tr. Delmer M. Brown and James T. Araki, [Tokyo], 1964, p. 31

⁴³ Cfr Kitagawa, *o.c.*, p. 66

Shintô en in het Confucianisme. We menen dat hij de invloed van het Confucianisme enigszins onderschat⁴⁴

Ook de Shintô-rituelen van die tijd worden geïnterpreteerd mede door confuciaanse noties

Er is ook verandering te bemerken in de Shintô via het Taoïsme. Shintô priesters in de tempels en de gewone mensen gebruiken de taoïstische mantiek en de astrologie. Dat de taoïstische mantiek in die tijd ook onder invloed van het Boeddhisme kwam, valt op door het feit dat de negen gesternten die het lot van de mens bepalen, als bodhisattva's verklaard werden⁴⁵

De grootste factoren echter die opvallen in het japanisatieproces van de Heian tijd, zijn natuurlijk de Tendai en de Shingon en de *ubasoku*, de sjamanistische boeddhisten, die de traditie van de Nara tijd voortzetten.

De aanzet daartoe was gegeven in dezelfde Nara tijd. We vermeldde reeds dat de *kami* zich in de wet van Boeddhisme verheugden en verlangden door hem gered te worden, dat de *sûtra's* voorgelezen en neergelegd werden in de Shintô schrijnen, dat er boeddhistische altaren ontstonden op de domeinen van Shintô-schrijnen en omgekeerd van Shintô schrijnen op de domeinen van boeddhistische tempels⁴⁶. Tot doctrinaire identificatie van *kami* en boeddhistische godheden was het in de vroege Heian-tijd nog niet gekomen, zoals Eliot opmerkt

" the idea that they (*kami*) are simply another form of the Buddhas and Bodhisattvas had hardly yet obtained general acceptance, though the current of popular opinion was evidently setting in that direction" ⁴⁷

De stellingen van Saichô en Kûkai leenden zich echter gemakkelijk tot doctrinaire systemen als *Sannô-Ichijitsu-Shintô* en *Ryôby-Shintô*. Maar geen van beide zette zelf een echte theorie op over de gelijkstelling van *kami* en boeddhistische godheden⁴⁸

⁴⁴ Cfr Nakamura, *o.c.*, pp. 519-520. Voor confirmatie van onze opinie, cfr Joseph J. Spae, *Japanse Religiositeit*, Tokyo, 1971, pp. 109-110.

⁴⁵ Cfr Gundert, *o.c.* p. 78

⁴⁶ Cfr *supra*, H II, p. 73

⁴⁷ Cfr Eliot, *o.c.*, p. 240

⁴⁸ Kûkai wordt dikwijls voorgesteld als de echte stichter van de Ryôbu Shintô. Daaromtrent bestaan ook legenden. Toen hij uitzag naar een geschikte plaats om zijn klooster te vestigen, zou hij naar de Kôya-san geleid zijn door een oude jager, die niemand anders was dan de *kami* van de berg. Een andere legende zegt dat hij een vrouw ontmoette die hem zegde dat zij de *kami* van de berg was en dat zij reeds lang bezorgd was om ook de ware leer van het Boeddhisme te kennen. Deze beide *kami* hebben aldus hun eigen schrijn gekregen binnen het domein van de Shingon op de Kôya-san, cfr Hammer, *o.c.*, p. 69.

De *Honchi-suijaku*-doctrine, die zegt dat de oorspronkelijke *kami*-natuur niets anders is dan het Boeddhischchap, ontwikkelde zich maar geleidelijk, de praktische coëxistentie tussen Shintô en Boeddhisme werd bereikt in de Heian periode, maar de uiteindelijke doctrinaire formulering van het samengaan van beide religies zou maar volledig uitgewerkt worden in de Kamakura-tijd (1185-1333)

Het Boeddhisme plooit zich duidelijk naar de intra mundane belangstelling van de Shintô, zodat de kijk op het *nirvâna* en de traditionele negatieve boeddhistische kijk op het leven veranderen. We hebben reeds aangeduid hoe de primitieve Shintô zich niet veel vragen stelde over het leven na de dood, maar tevens merkten we op dat, als de mens zich buigt over diepere filosofische en metafysische problemen, deze primitieve Shintô hem niet helemaal meer voldoet⁴⁹. De Japanner van zijn kant wordt via het Boeddhisme gedwongen tot reflexie over het leven na de dood, maar anderzijds laat het plooibare Boeddhisme zich ook ombuigen tot een religie geconcentreerd op deze wereld⁵⁰.

Het beeld van de grote Boeddha van Nara kan aldus gezien worden als het image van de ideale mens. Het Boeddhisme van de Heian-tijd zoekt naar het welzijn van de mens binnen deze wereld door magische praktijken en incantaties.

Kūkai hield voor dat men, indien men de symbolische handelingen stelde met de handen, de incantaties reciteerde of zich overgaf aan de meditatie, direct geïdentificeerd werd met de Boeddha. De titel van een boek dat hij schreef is overduidelijk voor wat de inhoud betreft: "Commentaren op het worden van een levende Boeddha in het menselijk lichaam". Hij meent: "Iemand kan de status van de grote verlichting bereiken met het lichaam dat geboren is uit de ouders"⁵¹.

⁴⁹ Cfr *supra*, H I, p. 33 en H II, p. 65.

⁵⁰ Cfr Muraoka, *oc*, pp. 21-29 noemt het realisme één van de karakteristieken van de Shintô. By realism I mean that thinking which affirms and values the real. Even when propounding ideals, such thought is based on the real, not veering toward that which is simply imagined, but emphasizing the putting of things into practice' (pp. 21-22). Although realism was rooted in ancient Shinto, its manifestation in later phases of Shinto development can be seen first in Buddhist Shinto. Buddhism is world weary and, in a sense, other worldly. Nevertheless, it is a notable fact that in Japan Mahayana Buddhism developed as a state religion. This is also true of the various forms of Buddhist Shinto which arose within Buddhism. Buddhist Shinto, because of its Buddhist qualities, may have even intensified the realism described above. Certainly realism was not rejected. It is thought that the realism of Shinto contributed to the development of Buddhism in Japan as a state religion - at least it was not a minor factor. This would apply to both Dual Shinto and Ise Shinto. (pp. 25-26)

⁵¹ Cfr Nakamura, *oc*, p. 364.

Maar niet alleen het Boeddhisme plooide zich naar de Japanse religieuze mentaliteit, ook de Shintô zelf onderging een transmutatie onder invloed van het Boeddhisme

In het oude Japan had elke clan zijn eigen *kami*. De leden van de clan stonden aldus in een soort exclusieve verhouding tot hun *ujigami*. Zelfs Amaterasu had haar grootheid en nationale envergure omdat zij in de allereerste plaats de *kami* was van de keizerlijke clan, de eerste clan onder alle andere. Door een soort verbredende druk van het Boeddhisme, dat het Boeddhischap voor iedereen openstelt, krijgen we nu het feit dat er *kami* komen, die het strikte clan-kader overstijgen. Dit zijn dan *kami*, die gekwalificeerd worden door hun wondermacht en die door iedereen, tot welke clan men ook behoort, kunnen aanroepen worden tot genezing van ziekten en om lang leven en geluk te verkrijgen.

Aldus wordt het terrein mede door de praktijk voorbereid om te komen tot een eigenlijk doctrinair samenvloeien van beide godsdiensten. De opvatting dat Saichô en Kûkai de doctrinaire grondleggers van dit samenvloeien zouden zijn, moesten we reeds ontkennen. In hun geschriften is er niets te vinden dat daarop wijst. Wel erkenden ze de *kami* als beschermgeesten, soms misschien ook als *bodhisattva's*. Ze zagen ook niets onregelmatigs in het samengaan van Shintô- en boeddhistische cultusvormen in hetzelfde gebouw⁵².

De Tendai-school ontwikkelde haar doctrine van de *Sannô-Ichijitsu-Shintô*, de "Ene Waarheid Shintô van de Bergkoning". Het grondgegeven daartoe was aanwezig in de *Hokke kyô*: alles is identiek en neemt deel aan één en hetzelfde wezen.

Toen Saichô zijn klooster stichtte op de Hiei-zan, vereerde hij de *kami* van de berg onder de naam Sannô, Bergkoning. Latere Tendai-meesters bouwden daarop verder. Zo zag Gyôen een diepe betekenis in de twee Chinese karakters, berg en god, waarmee de naam van de Bergkoning geschreven wordt. Het karakter voor berg bestaat uit drie parallel lopende verticale streepjes, die onderaan verbonden worden door een horizontaal streepje. Het karakter voor koning daarentegen bestaat uit drie parallel lopende horizontale streepjes, die in het midden verbonden worden door een verticaal streepje. Gyôen stelde de drie verticale streepjes van het eerste en de drie horizontale streepjes van het tweede karakter gelijk met affirmatie en negatie, die beide samenvallen. De horizontale grondstreep van het eerste karakter en de verticale streep van het tweede karakter, die respectievelijk de drie verticale en de drie horizontale streepjes verbinden, tonen de geheimzinnige vereniging aan van een drieheid tot een eenheid.

Dit gegeven evolueerde later tot dat wat men *Sannô Ichijitsu-Shintô*

⁵² Cfr Sansom, *o.c.*, pp. 275-276.

noemt Volgens deze doctrine representeert een Shintô godheid, de affirmaties en de negaties van de fenomenale wereld Deze affirmaties en negaties vinden dan hun synthese in een hogere vereniging of eenheid⁵³ Van daaruit is er maar één stap meer nodig om het shintôistisch en het boeddhistisch pantheon in elkaar te laten overgaan

Wat de *Ryôbu-Shintô* betreft zijn er sommige auteurs die Kûkai ten onrechte aanwijzen als de uitwerker dan dit systeem Wel is het een feit dat Kûkai aandacht had voor de *Shintô*⁵⁴

Het is echter maar al te duidelijk dat de Shingon-leer uiterst geschikt was voor het tot stand komen van de *Ryôbu Shintô* Immers de hoofdstelling is dat het hele universum de manifestatie is van *Dainichi Nyôrai*, hij is de transcendente samenvatting van alle wezens Vanuit deze stelling is het niet moeilijk natuurkrachten, zoals de meeste *kami* zijn, gelijk te stellen met manifestaties van de Boeddha Eliot merkt ook op dat het versmeltingsproces tussen Shintô en Shingon vergemakkelijkt werd door de vaagheid van de *kami* Deze bezaten immers geen beelden⁵⁵, ze hadden slechts *shintai* waarin ze resideerden

De evolutie naar de *Ryôbu Shintô* was een gradueel iets We wezen er reeds op dat de Shingon-leer erkende dat *Dainichi Nyôrai* in zich twee zijden of krachten omsluit, een subjectieve en een objectieve, die elk drager zijn van een wereldsysteem de Diamant-wereld en de Moederschoot-wereld De beide werelden samen heten *Ryôbu* - twee zijden⁵⁶

Nu werden de beide Ise-schrijnen voorgesteld als de eerste representanten van de *Ryôbu* De godheid van het Naikû of het Binnen schrijn, Amaterasu, werd gelijk gesteld met de *Dainichi Nyôrai* aanwezig in de Moederschoot-wereld De godheid van het Gekû of het Buiten schrijn, Toyouke, werd geïdentificeerd met de *Dainichi Nyôrai* van de Diamant wereld Via deze speculaties komt men tot de *Ryôbu Shintô* of de Shintô met de twee Zijden een shintôistische en een boeddhistische Evenals in de *Sannô-Ichijitsu Shintô* stond nu de deur open tot gelijkstelling van de *kami* en de boeddhistische godheden

Deze twee vormen van samenvloeiën van Shintô en Boeddhisme, *Sannô-Ichijitsu Shintô* en *Ryôbu Shintô* kregen hun specifieke verklaring door middel van de *Honchi-suijaku*-theorie

De concepten besloten in de uitdrukking *Honchi-suijaku*, zijn afkomstig uit India en China De Chinese boeddhisten hebben soms verklaard dat Confucius, Lao tze en andere grote filosofen door Boeddha

⁵³ Cfr Eliot, o c, pp 240-241

⁵⁴ Cfr *supra*, p 84

⁵⁵ Cfr Eliot, o c, p 241

⁵⁶ Cfr *supra*, p 86

gezonden waren om de mensen te helpen. In het midden van de Tang-dynastie is er voor de eerste maal in China sprake van "oorspronkelijke substantie - manifestatie sporen" (*honchi-suijaku*). Een commentaar op de *Mahāvairocana-sûtra* zegt dat de geesten en de goden *avatâra's* zijn van *Mahāvairocana*. Hiermee wordt bedoeld dat zij de sporen op aarde zijn van de oorspronkelijke substantie van de godheid⁵⁷.

Zo krijgen we in Japan de overtuiging dat aan elke *kami* een boeddhistische hypostase of een oorspronkelijke substantie, *honchi*, ten grondslag ligt. Deze *honchi* is de boeddhistische godheid. Om nu aan de menselijke zwakheid tegemoet te komen heeft de boeddhistische godheid een spoor nagelaten (*suijaku*) om in Japan als een *kami* te verblijven. Deze *kami* is dan de *avatâra* of *gongen*. Zo staan de boeddhistische godheden tot de *kami* in een verhouding van *honchi* tot *gongen* of *suijaku*. Beide vormen aldus één geheel.

Het is echter duidelijk dat het Boeddhisme de bovenhand heeft daar de boeddhistische godheid de *honchi*, de oorspronkelijke substantie is, terwijl de *kami* maar de *gongen*, de *avatâra* of de *suijaku*, het spoor is van de *honchi*. Deze doctrinaire formulering werd in Japan vastgelegd in de Kamakura tijd (1185-1333). Zo komen we tot uitspraken als die van shōgun Ashikaga Takauji (1305-1350) in een brief: 'Hoewel van een Boeddha en een *kami* kan gezegd worden dat ze verschillend zijn in het lichaam, zijn ze de binnenkant en de buitenkant van hetzelfde ding. De grote lijn van deze ideologie bleef niettegenstaande herinterpretaties, doorleven tot aan de Meiji-restauratie van 1868.

De *Honchi-suijaku* theorie was de formulering van een lange evolutie. Stilaan werd elke *kami* tot *gongen* verklaard van een of andere Boeddha of *bodhisattva*.

Eigenlijk was de Shintō de zwakke partij in dit versmeltingsproces. De Shintō priesters hadden immers niet de gewoonte hun leer, de natuur van de *kami* en van hun tempels klaar te omschrijven en duidelijk vast te leggen. Dat zou nu de indruk kunnen geven dat het proces alleen maar uitging van boeddhistische zijde. Dat is eigenlijk niet juist. Het feit dat er steeds meer aanvragen kwamen voor het bouwen van *jingû-ji* of boeddhistische tempeltjes op de Shintō domeinen, wijst erop dat de Shintō priesters zelf tegenover deze beweging niet afkering stonden. In vele gevallen werd de aanvraag voor het oprichten van een *jingû-ji* gebaseerd op een orakel van de *kami* van de Shintō-tempel en door de Shintō-priesters.

⁵⁷ Cfr. de uitgebreide studie van Alicia Matsunaga, *The Buddhist Philosophy of Assimilation: The Historical Development of the Honji Suijaku Theory* (Monumenta Nipponica Monograph), Rutland Vt/Tokyo, 1969, cfr. ook Tsunoda ea., o.c., Vol. I, pp. 262-263.

bekend gemaakt Maar hierin mogen we misschien ook wel een soort opportunisme zien van de kant van de Shintô-autoriteiten Immers in Nara- en Heian-tijd was al wat te maken had met de officiële en intellectuele zijde van het leven, keizer en hof inbegrepen, diep doordrongen door de continentale culturele invloed en derhalve ook door het Boeddhisme Eliot heeft het juist voor als hij zegt dat de Shintô er alles bij te winnen had een fusie aan te gaan met het Boeddhisme⁵⁸ Het aanvaardde heel wat boeddhistische en Indische goden in zijn pantheon Vele schrijnen kregen boeddhistische trekken Ze adopteerden de incantaties, rituele vuurceremonien, toverspreuken en instructiemethoden van b v de Shingon Het meest typische voorbeeld blijkt het Iwashimizu Hachimanschrijn te zijn waarin boeddhistische rituelen met boeddhistische ceremoniele ornamenten plaats grepen en dat bediend werd door gehuwde *shaso*, een woord waarvan de letterlijke vertaling luidt boeddhistische priesters, die dienst doen in Shintô-tempels Aldus kreeg het gewone volk in zijn Shintô-tempels ook te doen met het Boeddhisme Boeddhistische beelden deden dienst als *shintai* Naast de Shintô-priesters namen er ook steeds meer boeddhistische priesters aan de Shintô-cultus deel

Hier moeten we toch nog even op een typische trek van het Boeddhisme terugkomen andere godsdiensten als zodanig richt het niet ten gronde, maar het doordringt en omvormt ze en tevens laat het zichzelf door andere religies modelleren De diep liggende religieuze motieven, die van oudsher in de Shintô aanwezig waren, leefden verder Zo b v de *kami* ftering van beroemde mensen Aldus kreeg de in verbanning gestorven staatsman, geleerde en dichter, Sugawara Michizane (845-903) na zijn dood een tempel waar hij vereerd wordt onder de naam van Temman-Tenjin⁵⁹ Verder kwam ook in 927 de *Engi shiki* tot stand Het is een compilatiewerk in vijftig volumens dat de jaarlijkse ceremonien aan het hof, de etiquette van de officiële beambten en de plichten van de provinciale beambten regelt Maar het regelt ook de status van de Shintô-schrijnen en de Shintô-priesters Het bevat ook de oude *norito*, die aldus

⁵⁸ Cfr Eliot *oc*, p 243

⁵⁹ Sugawara Michizane trachtte de groeiende macht van de Fujiwara familie (de vroegere Nakatomi) tegen te gaan ten voordele van de keizerlijke autoriteit Hij werd vals beschuldigd van samenzwering tegen de keizer om zijn eigen zoon op de troon te brengen Hij werd in 901 naar Tsukushu verbannen Hij beklom daar dikwijls de Tempai berg om, met zijn gelaat naar Kyôto gericht, de keizer te eren, die hem gedegradeerd had Hij stierf in 903 (volgens Goedertier, *oc*, p 137 in 902) Het volk vereert hem onder de naam van Temmanjin of Tenjin De tempel van Kitano (in Kyôto) werd tot zijn eer opgericht Cfr E Papinot, *Dictionary History and Geography of Japan*, Yokohama, 1909, p 604, bij het woord *Sugawara Michizane*

voor de eerste maal schriftelijk worden bijeengebracht.

Een niet onbelangrijke factor, die het inengroeien van Shintô en Boeddhisme begunstigde was de rol die gespeeld werd door de *ubasoku*, waarover we reeds spraken in de Nara-tijd⁶⁰. Ze zetten de traditie van de sjamanistische boeddhisten voort en waren tegelijkertijd ook shintôïst. Men noemt ze ook *yamabushi* (zij die in de bergen slapen) of *shugenja* (zij die strenge ascetische praktijken beoefenen). Ze ondergingen een strenge training in de bergen en verkregen aldus mysterieuze krachten, genazen de zieken, deden aan waarzeggerij en bezwering. Deze personen kwamen nu in dichter contact met Tendai en Shingon. Aldus stichtte *Shôbô* (832-909), een Shingon-patriarch, genootschappen, die deze mensen groepeerden en die *Shugendô* (de Weg van de Asceet) genoemd werden. Dat werd dan de Shingon-*shugendô*. In 1090 was er dan Zôyo, die de Tendai-*shugendô* organiseerde. Deze beide *shugendô*-richtingen namen de magie en de bezweringspraktijken van Tendai en Shingon over en droegen hun overtuiging uit tot in de verste bergstreken. De bergen van Yamato en Kumano bezaten in die tijd grote aantrekkingskracht omwille van de *yamabushi* en de *shugenja*. De *kami* van de bossen en de bergen van Yamato werden door hen beschouwd als hun beschermers, precies zoals Saichô Sannô eerde toen hij zijn klooster begon op de Heiezan. De berg Omine (of de Kimbu-berg) werd door hen beschouwd als het lichaam van Boeddha-Vairocâna en kleine bergtoppen werden geïdentificeerd met andere boeddha's en *bodhisattva's*. Een gelijkaardige heiligheid bezaten de bergen van Kumano. De *kami* van de drie Shintô-tempels van Kumano werden beschouwd als de manifestaties (*gongen*) van belangrijke boeddhistische goden⁶¹. Deze *yamabushi* en *shugenja* speelden ook een belangrijke rol bij de opkomst van het Amidisme dat zij mee hielpen verspreiden.

Maar de versmelting van Shintô en Boeddhisme is nooit zo volledig geweest als de doctrinaire stellingen van de boeddhistische geleerden wel zouden doen denken. Er was in de echte zin van het woord geen versmelting tussen twee religies als organisaties. Het was veeleer een subtiel ideologisch samenvloeien van diepere aard, in de loop van de tijd vooral door de geleerden uitgewerkt. Het stelde de twee religies in staat samen te leven. Evenmin verloor de Shintô helemaal het bewustzijn van een eigen separatie existente. Hoewel bijna alle Shintô-tempels beheerd werden door boeddhistische priesters met als helpers Shintô-priesters voor de ondergeschikte functies, hoewel de meeste sporen droegen van boed-

⁶⁰ Cfr. *supra*, H. II, pp. 73-75.

⁶¹ Cfr. Eliot, *o.c.*, pp. 242-243; Gundert, *o.c.*, p. 78 en Kitagawa, *o.c.*, p. 71.

dhistische invloed in hun beelden (b v de *shintai*) en hun architectuur, toch bewaarde de Shintô steeds een eigen terrein, hoe gelimiteerd ook. Zo b v hielden de heiligdommen van Ise en Izumo, de twee belangrijkste van het land, zich aan een betrekkelijk zuivere Shintô-vorm. De *Shokunihongi* verhaalt dat Amaterasu de constructie verbood van een boeddhistische tempel in de nabijheid van haar schrijn te Ise. Uit eerbied voor haar werd de verering van de poolster reeds in 811 verboden. De boeddhistische priesters mochten niet op haar domein te Ise komen, de naam van Boeddha mocht er niet uitgesproken worden en heel wat boeddhistische termen waren er verboden. Eigenaardige voorschriften, die om Ise circuleerden, wijzen erop dat de leer van Boeddha er beschouwd werd als een ander geloof.⁶²

Dat de versmelting niet volmaakt was blijkt ook uit het feit dat men overging tot een verdeling van de diensten. De Shintô, als diesseitige religie moest met de *kami* de zaken van deze wereld behartigen. Geboorte, huwelijk, seizoenfeesten, overwinningen in de strijd waren Shintô-gebied. Dat is ook goed te begrijpen: al deze zaken waren familiale en nationale aangelegenheden. Het prediken van de leerpunten, de kerkorganisatie, de begrafenissen behoorden tot het terrein van het Boeddhisme.

IV DE OPKOMST VAN HET AMIDISME

Vele godheden hadden in de Tenri en Shingon een plaats gevonden. Daaronder vinden we vooral Amida (*Amitâbha* — de boeddha van het oneindig licht of *Amitâyus* — de boeddha van het oneindig leven) en Jizô (Kṣitigarbha, de *bodhisattva*, die de zielen van de overledenen redt uit het lijden in de hel).

Natuurlijk is het wel zo dat deze Heian-godheden reeds een plaats hadden gevonden in het religieuze leven van vóór de Nara-tijd. Laten we maar denken aan het beeld van Miroku (*Maitreya*) dat Soga no Umako plaatste in de tempel die hij in 585 bouwde.⁶³ Deze godheden werden zonder onderscheid van functie vereerd en bleven meer anonieme nieuwe *kami* dan dat hun specifieke taak bekend was. We wezen ook op de zeer langzame verschuiving naar verduidelijking, die het Boeddhisme doormaakte omstreeks de tijd van Shôtoku Taishi's dood. We gaven als voorbeeld de *Tenjukoku Mandara* en maakten daarbij de opmerking hoe toen de opvatting over het leven na de dood wees in de richting van de *Tusita*-hemel en het Zuivere Land of het *Sukhâvatî*.⁶⁴

⁶² Cfr Eliot, *oc*, p. 244 en Samsom, *oc*, p. 275, nota 2.

⁶³ Cfr *supra*, H II, p. 53.

⁶⁴ Cfr *supra*, H II, p. 65.

Kitagawa zegt over de Nara-tijd dat de Hossô-school de *Maitreya*-cultus en het geloof in de *Tusita*-hemel populariseerde. Hij merkt daarbij op dat onder het volk de idee verspreid werd dat er nog een ander en glorieuzer paradijs bestond, het Zuivere Land of het *Sukhâvatî*, waar Amida verbleef. Dat leidde tot het oprichten van tempels voor Amida wiens cultus gebruikt werd voor de rust van de overledenen. Hieruit zou dan blijken dat er geen klaar besef was van de functie van Amida, die beloofd had door een plechtige gelofte de verlichting niet binnen te treden vooraleer hij alle mensen verlost had. Deze gelofte wordt ook genoemd de oorspronkelijke gelofte van Amida. Als reden geeft Kitagawa op dat het Japanners van die tijd ontbrak aan een pessimistisch kijk op de wereld, dat schuilt onder het Amida-geloof⁶⁵.

De cultus van Amida zou echter stilaan verder doorbreken in de Heian-tijd. De cultus kan gezien worden als de voorbode van de machtige amidistische stroming, die een van de kenmerken wordt van de religieuze hernieuwingsbewegingen in de dertiende eeuw en waarover we in het volgend hoofdstuk zullen spreken.

Tendai met zijn geloof in Boedha *Śākyamuni*, zoals de *Hokke-kyô* leert, en Shingon met zijn centraal belangstellingspunt *Dainichi Nyôrai* volgens de *Mahāvairocana-sûtra*, hielden wel dit opkomend Amidisme enigszins op de achtergrond in het begin van de Heian-tijd. De Tendai echter evolueerde na de dood van Saichô steeds in een sterker esoterische richting met mystieke contemplatie. Dat leidde tot het opnieuw opduiken van het Amidisme en begunstigde het geloof in het Zuivere Land.

De aanroeping van de naam van Amida werd in de Tendai in het midden van de tiende eeuw een belangrijke aangelegenheid. De tijdsomstandigheden bevorderden daarenboven deze praktijk. In Heian-geschriften treffen we dikwijls het woord *mappô* aan, m.a.w. de latere dagen van de Wet (het Boeddhisme). Deze *mappô*-term komt voor in de boeddhistische geschriften, die voorspellen dat 2.000 jaar na Boedha's dood de leer zou ten onder gaan omwille van het verderf. Het woord werkte in op de verbeelding van de mensen en tegen het einde van de 11e eeuw was het gemeengoed geworden⁶⁶. Het aantal jaren dat voorbij

⁶⁵ Cfr. Kitagawa, *o.c.*, pp. 73-74.

⁶⁶ Een mooie illustratie van deze *mappô*-idee vinden we in het werk van de Tendai-abt Jien (1155-1225) genaamd de *Gukanshō* (Samenvatting van mijn nederige inzichten - Summary of my Humble Views), geschreven in 1221. Jien's visie op de historie wordt geheel bepaald door pessimisme en wereldafkerigheid. Cfr. Muraoka, *o.c.*, p. 26: "The historical view of the *Gukanshō* emerged out of the Final Age (*mappô*) thought which dominated the hearts and minds of the Japanese people after the closing years of the Heian Era. Consequently, Jien attempted a pessimistic interpretation of Japanese history that was based upon

was sinds de dood van Boeddha en de moeilijke situatie waarin het land verkeerde kwamen met de voorspelling overeen. Er waren opstanden in het binnenland ten gevolge van de verzwakking van de macht van het centraal bestuur. Zowel in de hoofdstad als op het platteland heersten twist, wanorde en miserie. De rijkdom en de invloed van de kloosters waren zo groot geworden dat ze stilaan gevreesde machten geworden waren. Tendai en Shingon als kloosterinstellingen vervielen in wereldsheid en hadden het reële contact met het volk verloren.

Maar reeds vroeg waren in de Tendai zelf sommige monniken gevoelig voor de nood aan religieuze vernieuwing. Zij trachtten het boeddhistisch geloof via eenvoudige praktijken binnen het bereik van de gewone mens te brengen. Aldus zijn zij pioniers en voorlopers geworden van het Zuivere Land-Boeddhisme. Zo hebben we b.v. Kûya (903-972), die een groot deel van zijn leven doorbracht met het land rond te reizen en het volk te leren de naam van Amida te aanroepen⁶⁷. Genshin (942-1017), eveneens van de Tendai, gaf door zijn *Ojôyôshû* (De Grondellemen van de Hergeboorte) een theoretische grondslag voor het geloof in de hergeboorte in het Zuivere Land van Amida⁶⁸. Zo werd hij de voorloper van de latere Jôdo-school, die expliciet de cultus van Amida propageerde. In de *Ojôyôshû* zegt hij dat het menselijk bestaan zich bevindt tussen twee extremen : de wereld van Boeddha en de hel. Het religieuze leven begint met afkeer voor de hel, lust en verlangen naar macht. Dat brengt de gelovige mens binnen in het land van licht, leven en liefde van Amida. De essentie van de religie is dus : afkeer van de hel en verlangen

the idea of the four ages (*kô* or *kalpa*) : the "formative" (*jô*), the "extisting" (*jû*), the "destructive" (*e*), and the "empty" (*kû*). He recognized a liminary significance in the concept of the "hundred kings" (*hyaku-ô*), or the "successive kings of the multitude", which had been current in China and in Japan since ancient times; and he asserted that the present age was the last. He said : "I do not know about the Age of the Kami, but I am told that with the age of man there will be one hundred kings after the reign of Emperor Jimmu. Only a few reigns remain. We are already in the reign of the eighty-fourth ruler...". Jien concluded that since Japan had already had eighty-four of the allotted one hundred rulers, after sixteen more this world would come to an end". Hoewel de *Gukanshō* dateert van het begin van de Kamakura-tijd, is deze tekst ook typerend voor de late Heian-tijd.

⁶⁷ Voor meer bijzonderheden over Kûya, cfr. Tsunoda *e.a.*, *o.c.*, Vol. I, pp. 187-188; Sansom, *o.c.*, p.p. 292-293 en Eliot, *o.c.*, p. 236.

⁶⁸ Het betreft hier eigenlijk uittreksels uit de "Commentaar op de *sûtra* van de Meditatie" van de Chinese monnik Chan Tao (Zendô), in het Japans overgezet door Genshin onder de titel *Ojôyôshû*. Deze commentaar bestond in de bibliotheek van Nara vanaf 744 en had zich in het land verspreid vanaf 858; cfr. Leon Wiegier, S. J., *Amidisme chinois et japonais*, Hien-hien, 1928, p. 34.

naar het Zuivere Land, het Westers Paradijs. Genshin aanvaardde het belang van de traditionele meditatie en andere wegen tot de redding, maar met dit voorbehoud dat volgens hem het reciteren van de naam van Amida meer effectief was. Dat reciteren van de naam van Amida was de praktijk van het *nembutsu* dat letterlijk betekent meditatie over de Boeddha. Deze praktijk houdt in dat de mens in plaats van zelf zijn redding te bewerken op eigen kracht (*jiriki*), zich laat redden door de macht van een ander (*tariki*), in casu van Amida⁶⁹.

Het woord *nembutsu* echter kreeg in Japan (hierin China navolgend) een eigen inhoud. Het betekende een mentale concentratie, tot stand gebracht door de herhaling van de formule *Namu Amida Butsu* - Eer aan Amida Boeddha van oneindig leven en licht. Genshin droeg in grote mate bij tot de popularisatie van de formule, door aan het uitspreken van de woorden een waarde toe te kennen, onafhankelijk van het meditatieve element dat er oorspronkelijk aan verbonden was. Hier vinden we een zeer duidelijke aanwijzing van het Amidistisch pietisme, dat zich later zal ontwikkelen in de hervormingsbewegingen van Hōnen en Shinran.

Maar Genshin was niet alleen een schrijver. Hij was ook kunstenaar en daar lag wellicht zijn grootste invloed. Hij tekende het Neerdalen van Amida (*Raigō*), die met zijn *bodhisattva's* de gelovigen verwelkomt in het Zuivere Land⁷⁰.

Onder invloed van Genshin tekent zich in zijn onmiddellijke omgeving een tendens af van afkeer van het drukke en wereldse leven en een neiging tot introspectie en contemplatie over de contingentie van de wereld. Deze neiging tot introspectie is trouwens nooit helemaal vreemd geweest aan de Japanner.

Het opkomend Amidisme begon zich ook uit te spreiden tot het religieus beleven van de aristocratie van de midden en de late Heian-tijd. Maar deze aristocratie zwolg in weelde en esthetisch genot en interpreteerde haar verlangen naar het Zuivere Land niet vanuit de ethische, doctrinele en filosofische hoek. Haar verlangen was niet na de dood het Zuivere Land te beerven als compensatie voor een leven vol pijn en miserie. Ze wilde het Zuivere Land hier op aarde, binnen dit leven actualiseren en wilde dit bereiken via superstitie en magie⁷¹.

Naast de opkomende cultus van Amida treffen we ook de cultus van Jizō aan (*bodhisattva Kṣitigarbha*), een boeddhistische godheid van

⁶⁹ Voor teksten uit de *Ōjōyōshū* van Genshin, cfr. Tsunoda *ea, oc*, Vol. I, pp. 192-197. Voor de betekenis van Genshin, cfr. Sansom, *oc*, pp. 293-296 en Henri De Lubac, S. J., *Amida*, Paris, 1955, pp. 143-144.

⁷⁰ Cfr. *ibid*, pp. 69-73.

⁷¹ Cfr. Kitagawa, *oc*, p. 80.

duistere afkomst Van hem geloofde men dat hij de verbindende schakel was tussen deze wereld en het toekomstige leven en dat hij de redder was van wie op weg was naar de hel Evenals Amida deed hij de gelofte het Boeddhischap niet te willen bereiken vóór de laatste ziel uit de hel zou gered zijn In feite vallen de figuren van Amida en Jizô samen in zoverre Jizô de personificatie is van Amida's oneindig mededogen. Hij werd erg populair bij de lagere klasse van de bevolking Deze mensen, die zich in hun ellendige materiele situatie de schoonheid van het Zuivere Land in het hiernamaals niet konden voorstellen, vreesden veeleer het lijden na de dood In vele verhalen verschijnt hij in de vorm van een jongetje dat de mensen uit hun hachelijke positie redt of aan de overledenen het leven terugschenkt⁷² In het volkspietisme neemt hij de rol over van de *kami*, die de wegen bewaakt en den mensen helpt op weg naar het leven na de dood

Tot slot van dit hoofdstuk over de Heian-tijd mogen we zeggen dat een aantal opmerkelijke feiten zich voorgedaan hebben.

Tendai en Shingon manifesteerden zich als de twee grote syntheses, die het religieuze leven beheersten Hoewel ze door hun Japanse stichters direct uit China geïmporteerd waren, hebben ze in Japan een zelfstandige ontwikkeling gehad en zijn ze als zodanig in zekere zin de dragers geworden van de japanisering van het Boeddhisme. Via deze beide scholen heeft de wisselwerking tussen Shintô en Boeddhisme zeer concrete vormen aangenomen

Daar echter de twee grote kloosters op de Hier-zan en de Kôya san in nauwe verbinding leefden met keizer, hof en aristocratie, groeiden ze uit tot ware bolwerken van macht, rijkdom en zedelijk verval Daarom verloren ze het levend contact met het gewone volk De tijden zijn weer eens rijp voor een religieuze hervorming Deze hervorming dient zich in de Heian-tijd reeds aan door het opduikend Amidisme, dat in de volgende periode van de Japanse godsdienstgeschiedenis een belangrijke plaats zal innemen.

De religie van de Heian-tijd is een proces gebleken van vermenging. Men zegt soms dat Japan in de Heian-tijd een boeddhistisch land geworden is en het is inderdaad ook zo dat het Boeddhisme een bredere verspreiding vond dan voorheen Maar het is niet zo dat Japan door boeddhistisch te worden zijn eigen oorspronkelijke religieuze aard verliest Shintô en Boeddhisme worden door elkaar geweven We zijn hier

⁷² In de *Konjaku Monogatari* (Verhalen van lang geleden) uit de late Heian-tijd worden een aantal verhalen gewijd aan Jizô De *Konjaku Monogatari* is belangrijk, omdat het het leven van het gewone volk zo levendig beschrijft

getuige van een proces van een inhaken van het Boeddhisme op de diepere gronddimensies van de Japanners, gronddimensies die liggen onder de gestructureerde Shintô. Uit dit proces resulteren concrete vormen van Japans Boeddhisme en een verrijkte Shintô.

MIDDELEEUWS JAPAN — POPULARISATIE VAN HET BOEDDHISME 13e-16e eeuw

Een belangrijk keerpunt in de Japanse geschiedenis is het verplaatsen van de politieke macht van Kyôto naar Kamakura van waaruit het land bestuurd werd door machtige militaire bevelhebbers, die de keizer als het ware de effectieve macht uit de handen namen.

In 1192 werd Minamoto Yoritomo *shôgun* en vestigde het Kamakura-shôgunaat. Het *shôgunaat* was een belangrijke fase in de Japanse geschiedenis, die zeven eeuwen duurde. De feitelijke autoriteit lag niet langer meer in de handen van de keizer maar in die van een machtige generalissimo, die de titel van *shôgun* droeg. Het shôgunaat bleef tot 1333. in Kamakura gevestigd. Het werd in 1338 vervangen door het Ashikaga-shôgunaat, dat zich in Kyôto installeerde.

Toen *shôgun* Minamoto Yoritomo zich in Kamakura vestigde bleef de keizer machteloos in Kyôto achter samen met een hele groep van afgeleefde aristocratie en de moeilijk handelbare clerici, de erfgenamen van de Nara-, Tendai- en Shingon-secten.

Er duiken nu als het ware twee nieuwe typen van Japanners op, die op het religieuze toneel een belangrijke rol gaan spelen: de gewone leek of de man van de straat, die de hoge religieuze aspiraties van de traditionele boeddhistische secten niet aankon en de figuur van de krijger of de *samurai*. De kolonisering van het oosten van Japan had de stand van de krijger in het leven geroepen. Dit type van Japanner met zijn nieuwe zeden en wars van alle omslachtigheid hield van eenvoud en beperking tot het noodzakelijkste. Ten gevolge van zijn beroep leefde de *samurai* in vele gevaren en er ontwikkelde zich bij hem een gevoel van eigenwaarde, maar hij was zich tevens bewust van zijn menselijke zwakheid en verlangde aldus naar vaste zekerheid¹. Zijn religieuze aspiraties zal hij vervuld vinden in de *bushidô*, de weg van de krijger, die bestaat uit een fusie tussen Zen-boeddhisme en confuciaanse ethiek in de 17e eeuw.

In dit hoofdstuk gaan we de verschuiving na van het té aristocratisch

¹ Cfr. Wilhelm Gundert, *Japanische Religionsgeschichte. Die Religionen der Japaner und Koreaner in geschichtlichem Abriss dargestellt*, Tôkyô/Stuttgart, 1935, p. 82.

Boeddhisme met zijn ingewikkelde doctrines naar een vereenvoudiging, een totale popularisatie waardoor de boeddhistische weg van de verlossing op de gemakkelijkste wijze binnen het bereik wordt gebracht van iedereen. De leiders van deze hernieuwing zijn de meest zelfstandige religieuze persoonlijkheden, die Japan voortgebracht heeft. Door hen wordt het Boeddhisme de grootste macht in het Japanse geestesleven, want door hen komt het tot een volledige doorbraak van het *Mahâyâna*. Typisch is ook dat deze leiders bijna alle voortkomen uit de Tendai-richting. De godsdienstige bewegingen, waarvan zij de drijfkracht waren, leven nog steeds voort in de dominerende boeddhistische invloeden van vandaag. Metafysische beschouwingen en onverstaanbare praktijken werden opzij gelaten. Met eenvoudige, gevatte uitspraken als de aanroeping van Amida Boedha gaven zij antwoord op de verlossingsnood van de mens. De tot nu toe bestaande secten eisten, in praktijk althans, spirituele illuminatie, strenge tucht en veel persoonlijke inspanning. De nieuwe religieuze leiders, Hônen, Shinran en Nichiren echter stelden één zaak centraal: ze streefden naar de zekerheid van de verlossing door het geloof op een gemakkelijke wijze. Dit streven werd mede gestimuleerd omdat ze ook geloofden aan de *mappô*, de latere dagen van de Wet of de degeneratie van het Boeddhisme. Ze hadden niet de bedoeling nieuwe secten te stichten; ze waren eenvoudig de exponenten van de spirituele noden van hun tijd, bij hen vond het volk antwoord op zijn eigen talrijke vragen. Ze waren zelf intense zoekers, charismatisch begaafde persoonlijkheden, die hun religieuze experiëntie doorgaven aan hun leerlingen. Maar zoals Kitagawa zegt, kan het een ironie van de geschiedenis genoemd worden dat de ideeën van deze grote leiders kort na hun dood voorbestemd waren om te evolueren tot religieuze, politieke en sociale geïnstitutionaliseerde gemeenschappen of secten. Deze secten werden even agressief in seculaire aangelegenheden als de scholen waartegen ze reageerden². We kunnen het ook anders uitdrukken: wat geboren wordt uit de vrijheid van de geest als reactie tegen oude, niet meer levende vormen, verstart zelf en lokt op zijn beurt een vernieuwing uit.

I. HERNIEUWINGSGOEDINGEN VAN HET OUDE BOEDDHISME

Het verschuiven van de macht van Kyôto naar Kamakura stelde de oude scholen van Nara, van de Hiei-zan en de Kôya-san voor moeilijkheden. De aspiratie naar religieuze vernieuwing hing in de lucht en ook mensen

² Cfr. Joseph M. Kitagawa, *Religion in Japanese History*, New York/London, 1966, p. 130.

van deze oudere scholen waren daar gevoelig voor. Ze deden pogingen om zich aan te passen en aan de verlangens van de massa tegemoet te komen. Maar de problemen die rezen, waren tenslotte toch de problemen die deze oude scholen zichzelf geschapen hadden: de corruptie van de clerus, de voorrechten die ze hadden verworven, de rijkdom en het bezit die ze opgehoopt hadden, de uitgebreide en omslachtige rituelen die ze beoefenden en de onbegrijpelijk diepzinnige doctrines die ze uitgewerkt hadden. Daarbij kwamen nog hun sterke binding met de aristocratie en hun eigen seculaire macht. Het was dan ook niet te verwonderen dat hun aandacht niet meer ging naar de gewone mensen, die als vanzelf gedreven werden tot de nieuwe leiders van het opkomend Amidisme. Daarbij viel ook de verschuiving van de politieke macht naar Kamakura, terwijl keizer en hof machteloos in Kyôto waren achtergebleven, in het nadeel uit van de oude scholen. Immers de steun van hof en Kyôto-aristocratie was niet voldoende om hen nieuwe levenskracht te geven.

Wel deden bepaalde mensen uit de oude scholen pogingen tot vernieuwing. Zo werd er propaganda gemaakt voor het *Shaka-nembutsu* (de recitatie van de naam van *Sâkyamuni*) om het *Amida-nembutsu* (de recitatie van de naam van Amida) tegen te gaan. Men wilde ook de cultus van Miroku (*Maitreya*) meer op de voorgrond plaatsen, eveneens om de Amida-cultus de pas af te snijden. Pogingen werden aangewend om de doctrine te vereenvoudigen zoals b.v. Kôben deed³. Jôkei legde opnieuw de nadruk op de monastieke discipline, die niet meer aanvaard werd door de nieuwe secten⁴. Eizon trachtte de Ritsu-secte weer tot bloei te brengen⁵. Er waren ook pogingen om nieuwe nadruk te leggen op filantropische activiteiten zoals b.v. Ninshô deed⁶. Maar deze pogingen gingen uit van enkelingen en beroerden de Nara-, Hiei-zan- en Kôya-san-kloosters als zodanig niet. Als georganiseerde religieuze groepen faal-

³ Kôben (1173-1232), ook Myôe Shônin genoemd, studeerde in 1193 de Kegon in Nara. Hij bracht zijn leven door in afzondering en meditatie en trok door zijn geleerdheid en voorbeeldig leven vele volgelingen aan. Hij schreef eveneens twee verklarende boeken over de Kegon-leer.

⁴ Jôkei (1155-1213) behoorde tot de Hossô-school. Hij stond bekend om zijn strikt naleven van de boeddhistische voorschriften en om zijn deugdzaam leven. Ook hij trok vele leerlingen aan.

⁵ Volgens de traditie zou Eizon (1201-1290) bij een Hachiman-tempel (geboeddihiseerde Shintô) gebeden hebben voor de overwinning op de Mongolen in 1281.

⁶ Ninshô (1217-1303), ook Ryôkan genoemd, behoorde tot de Ritsu-school. Hij bouwde een tempel om er de armen in onder te brengen en ook de eerste instelling voor melaatsenverzorging in Japan nl. het Kitayamajuku in Nara. Later stichtte hij een hospitaal voor noodlijdenden. Zijn menslievendheid werd spreekwoordelijk en hij werd vereerd als een reïncarnatie van Boeddha.

den ze erin een nieuw impact te winnen op de volksmassa en konden ze niet wedijveren met de nieuw opkomende scholen.

Het enige contact dat zij met de massa hadden was via de *Shugendô*, die zowat als brug fungeerde tussen Tendai en Shingon aan de ene kant en de gewone mens aan de andere kant, zij het dan ook een zwakke brug. Immers de verhouding tussen Tendai en Shingon enerzijds en de *Shugendô* anderzijds was ook niet al te sterk. Stilaan gaat de *Shugendô* de banden met de twee kloosterorganisaties loslaten en richt het zich meer tot de massa als zodanig. Ze organiseert zich gradueel in omschreven gemeenschappen met een non-doctrinaire houding, strenge discipline op de bergen en het invoeren van magische krachten, kenmerken die haar steeds getekend hebben. Later echter, in de Muromachi-tijd (1336-1573), kwam het hier ook tot institutionalisatie en wordt de *Shugendô* een onafhankelijk religieus systeem, tegelijkertijd verwant aan Shintô én Boeddhisme.

II. HONEN EN DE JODO-SECTE

Hônen (1133-1212) was een van de vijf grote figuren die de boeddhistische vernieuwing zullen doorvoeren. De andere zijn Shinran (1173-1262), Nichiren (1222-1282), Eisai (1141-1215) en Dôgen (1200-1253). Zij waren het die de weg baanden naar een Boeddhisme vrij van een overvloed van ceremonieën en mysteriën, maar vol van eenvoudige piëteit. Doctrines worden doorbroken en wijkt voor persoonlijke experientie; ritualisme en sacerdotalisme maken plaats voor overgave en intuïtie⁷.

Hônen was eerst Tendai-monnik op de Hiei-zan. Bij het zien van de corruptie van de hoge Tendai-clerus wendden de ernstige jonge monniken zich naar de Amida-cultus. Ook Hônen ging op zoek naar de ware religie. Op de leeftijd van 24 jaar studeerde hij daarom de doctrines van Hossô, Sanron, Ritsu, Kegon, enz. in Nara en Kyôto⁸. Daarop werd hij leerling van Eikû († 1179), een charismatische en heilige man, die de Amida-cultus beoefende⁹. Hônen kwam tot het inzicht dat de weg tot de verlichting door het beoefenen van voorschriften, meditatie en kennis theoretisch wél maar praktisch niet mogelijk was. Eikû leerde hem de

⁷ Cfr. Masaharu Anesaki, *History of Japanese Religion. With Special Reference to the Social and Moral Life of the Nation*, London, 1930, p. 168.

⁸ Cfr. Watanabe Shoko, *Japanese Buddhism. A critical Appraisal*, Tokyo, 1968, rev. ed., p. 46.

⁹ Eikû zelf was een leerling van Ryônin (1072-1132), een Tendai-priester. Men zegt van Ryônin dat hij het *nembutsu* 60.000 maal per dag herhaalde. Het is merkwaardig dat hij zijn leer over het *nembutsu* hoofdzakelijk baseerde op de *Hokke-kyô* en de *Kegon-kyô* en niet in de eerste plaats op het *Amida-sûtra*'s.

Ojôyôshû van Genshin kennen¹⁰. Daar las hij dat hij niet de verlichting moest zoeken maar wel de redding in het Zuivere Land-Jôdo. Via de lectuur van Genshin wendde hij zich nu tot de "Commentaar op de sûtra van de Meditatie" van de Chinese monnik Chan Tao (Zendô)¹¹, die zegt :

"marchant, assis, debout ou couché, répétez sans cesse le nom d'Amida, de tout cœur. Car c'est là l'œuvre qui procure le salut, d'après le vœu du Buddha Amida"¹².

Overtuigd van deze leer schreef Hônen zijn *Senchaku Hongan-nembutsushû* (Collectie van passages van de oorspronkelijke belofte van Amida waarin het *nembutsu* gekozen wordt boven alle wegen om de hergeboorte te bereiken). Daarin maakt hij onderscheid tussen *shôdô-mon*, de poort van de heilige weg, de weg van de wijze waarop men vooruitgaat op eigen kracht (*iriki*) en de *jôdo-mon*, de poort van het Zuivere Land, de weg van het geloof in de redding door Amida-Butsu, waarop men vooruitgaat steunend op de kracht van een ander (*tariki*), een weg open voor iedereen en de heilsweg bij uitstek voor de *mappô*-tijd. Hônen maakt hier duidelijk dat de aanroeping van Amida superieur is ten aanzien van alle andere religieuze praktijken. De *shôdô-mon* karakteriseert hij als de traditionele methode, verbonden met de praktijk van strenge discipline leidend naar de verlichting. De efficaciteit van deze discipline hangt af van de persoonlijke inspanning en verdiensten van de aspirant zelf. De *jôdo-mon* vraagt alleen maar de recitatie van het *nembutsu* en het volledig vertrouwen op de genade van Amida, niet op de kracht van de mens zelf. Hônen geloofde daarbij, als kind van zijn tijd, dat de wereld in een degeneratieve religieuze situatie verkeerde zoals door Boeddha voorspeld werd. Het persoonlijke pad of de *shôdô-mon* was in deze moeilijke tijd beneden de capaciteit van de meeste mensen. De enige hoop tot redding die overbleef, was het volgen van de *jôdo-mon*. Hier was het *nembutsu* de grootste en beste van alle disciplines, dit pad werd beschermd door alle andere Boeddha's zowel als door Amida zelf¹³. Aldus zou men de leer van Hônen als volgt kunnen samenvatten : alle gewone stervelingen kunnen herboren worden in het Zuivere Land, het Westers Paradijs; de

¹⁰ Over de *Ojôyôshû*, cfr. *supra*, p. 99.

¹¹ Over Chan Tao (Zendô), cfr. Leon Wiegier, S.J., *Amidisme chinois et japonais*, Hien-hien, 1928, pp. 26-28.

¹² Geciteerd naar Wiegier, *ibid.*, pp. 35; tekst lichtelijk verschillend bij Henri De Lubac, S.J., *Amida*, Paris, 1955, p. 157.

¹³ Over de *Senchaku Hongan-nembutsushû*, cfr. Wiegier, *o.c.*, pp. 37-38; De Lubac, *o.c.*, p. 168 en vlg. en Ryusaku Tsunoda, WM Theodore De Bary, Donald Keene, *Sources of Japanese Tradition*, New York/London, 1967, 3d pr., Vol. I, p. 198.

recitatie van het *nembutsu* vereist noch meditatie noch verstandelijk begrijpen, alleen het geloof en de doelmatigheid van het *nembutsu* zijn absoluut

Overtuigd van de redding door Amida's genade, vestigde Hônen zich nu in Kyôto en verzamelde hij leerlingen om zich heen. Deze mensen waren eveneens overtuigd van de *mappô* en wilden ook gered worden door de aanroeping van de naam van Amida. Deze aanroeping werd gezien als de mysterieuze belichaming van Amida's macht en geschiedde door het uitspreken van de formule *Namu Amida Butsu* - Eer aan Amida Boeddha van oneindig leven en licht. Er wordt voorondersteld dat de mens gelooft dat hij gered wordt als hij deze heilige naam aanroept en herhaalt¹⁴. De herhaling van die naam is de aanduiding van het geloof van de mens in Amida's erbarmen en in zijn kracht om de mens te redden.

Het succes dat Hônen te beurt viel wekte de jaloezie op van de andere scholen. Men beschuldigde hem ervan de zeden te ondermijnen door zijn nieuwe visie, die de vrees voor de sancties na de dood wegnam. Daarop dicteerde hij de monnik Seikaku een apologie¹⁵. Hij werd in 1207 uit Kyôto naar het eiland Shikoku verbannen, maar kon terugkeren in 1211. Twee dagen vóór zijn dood schreef hij het beroemde *Ichimai kishômon* op het verzoek van een discipel, die hem een eigenhandig geschreven stuk vroeg als nagedachtenis. Dit *Ichimai-kishômon* wordt beschouwd als zijn "één bladzijde testament" en als samenvatting van zijn credo. We geven hiervan de vertaling van Wieger.

"La méthode de salut que j'ai prêchée, n'est ni une méditation comme la pratiquent tant de moines savants en Chine et au Japon, ni une contemplation du sens profond du nom d'Amida. Elle consiste uniquement dans la répétition de la formule *Namu Amida Butsu*, sans aucun doute sur son efficacité. Cette unique pratique procure la renaissance dans la Terre Pure. Cette seule invocation faite avec foi, comprend toutes les accessoires que d'autres ont cru devoir exiger. Si j'avais pratiqué en secret autre chose que ce que j'ai prêché, je me jugerais indigne d'être sauvé par Amida. Mon conseil suprême, est que les plus savants ne se fient, pour leur salut, qu'au seul *nembutsu*, tout comme les plus illettrés. L'invocation pure et simple du nom d'Amida, sans aucune addition de *samādhi*, suffit pour le salut"¹⁶.

In het algemeen kan men zeggen dat Hônen weinig staatsbewustzijn had. In de Tokugawa-tijd echter heeft de Jôdo-sekte, die zich uit de

¹⁴ Cfr. Anesaki, *o.c.*, p. 173.

¹⁵ Voor een samenvatting van deze apologie, cfr. Wieger, *o.c.*, pp. 39-41.

¹⁶ Cfr. *ibid.*, p. 44.

leerlingen van Hōnen vormde, belangrijke connecties met *shōgun* Ieyasu Wel hechtte hij belang aan intra mundane activiteit In een gesprek van Hōnen met een *samurai* blijkt hoe deze laatste bekommerd was, dat hij als aanhanger van de leer van het Zuivere Land zijn geloof niet in overeenstemming kon brengen met zijn plicht op het slagveld Hōnen antwoordde hem als volgt

'The original vow of Amitābha is not concerned whether one's predisposition is good or evil, or whether the religious practice is more or less Since it does not depend upon the purity or impurity of the body, or time, place or opportunities, the occasion of death is of no consequence Even sinners, as sinners, are eligible for rebirth in the Pure Land, if they should invoke the name of Amitābha This is the miracle of the original vow As for those born into the families of warriors, who fight in war and lose their lives therein, if they only should invoke the name of Amitābha, they would be assisted by the original vow and would be welcomed by Amitābha into the Pure Land This you should never doubt'¹⁷

Na de dood van Hōnen in 1212 duurden de moeilijkheden nog voort Vooral de monniken van de Hiei-zan en Nara deden hun uiterste best om de nagedachtenis van Hōnen uit te wissen Men wilde zelfs zijn lijk profaneren maar zijn leerlingen ontgroeven en verbrandden het De urne met de as werd in 1233 in de tempel van Saga geplaatst Later werden de relikken onder de amidisten verdeeld

Vele auteurs menen dat Hōnen een eigen secte heeft willen oprichten en dat hij dus de stichter is van de Zuivere Land secte of de Jōdo-shū in de strikte zin van het woord¹⁸ Andere zeggen dat er daarvoor geen be

¹⁷ Geciteerd door Hajime Nakamura, *Ways of thinking of eastern peoples India China - Tibet - Japan*, Honolulu, 1968, rev eng ed, 3d pr, p 365

¹⁸ Zo bv Gundert, *oc*, pp 87 88 Um fur seinen auch dem Einfaltigsten und Sundigsten gangbaren Weg Anhänger zu gewinnen und zu einer neuen Gemeinde, der Sekte des Reinen Landes, Jōdo shū zusammenzuschliessen, verlegte er alsbald seinen Wohnsitz vom Berge nach der von dem übermutigen Taira Kiyomori beherrschten Hauptstadt und gewann, unter dem Namen Hōnen Shōnin verehrt, in kurzem ungeheuren Zulauf, Wiegert, *oc*, p 35 Pour démontrer ostensiblement à tous, que le *nembutsu* seul était nécessaire, complétant le schisme commence par Ryōnin, Hōnen separa complètement, avec fracas, l'Amidisme des autres sectes bouddhistes, et en fit la secte dans laquelle on ne fait *qu'invoquer le nom*, pas autre chose, Watanabe, *oc*, p 46 At last in 1175 at the age of forty three he took single hearted refuge in the formula *Nembutsu*, forsaking every other practice and established the Jōdo sect, De Lubac, *oc*, p 157

Bientôt après, poussé par les circonstances, il constituait l'amidisme en secte séparée, Anesaki, *oc*, p 171 The man who consummated this development of devotional piety was Genkū (1133 1212), better known by his other name Hōnen, whose treatise written in 1175 signalized the independence of Amita-

wijzen zijn¹⁹ In ieder geval is het zo dat uit de groep leerlingen, die zich rondom de meester verzamelde, een religieuze gemeenschap groeide. De leden ervan droegen zijn leer uit naar de paleizen en de hutten. De krijgslieden, de nieuwe aristocratie van die tijd in de oostelijke provincies, kwamen ook onder de invloed van de nieuwe leer²⁰.

We zien hier hoe het geloof de grondslag werd van groepsvorming, onafhankelijk van klasse of verwantschap. In die zin heeft Kitagawa gelijk, wanneer hij zegt dat Hōnen een grote erfenis naliet aan het na hem komende Boeddhisme van Japan nl. het geloof als basis voor de ontwikkeling van een onafhankelijke religieuze gemeenschap²¹.

Niet alleen Hōnen zelf was het object van de jaloezie en de vervolging door de andere secten, maar ook zijn leerlingen ondergingen na zijn dood hetzelfde lot. Het waren vooral de monniken van de Hiei-za en Nara, die er in slaagden tussen 1215 en 1240 zeven keizerlijke decreten los te krijgen tegen de Jōdo-volgelingen²². Niettegenstaande deze tegenwerking breidde het Jōdo-boeddhisme zich uit en won het steeds meer aan invloed. Toen in 1238 een groot beeld van Amida werd opgericht in Kamakura, gebeurde dit onder meer met de steun van de Jōdo-gelovigen. Het betreft hier een gigantisch houten beeld dat nadien door een tarfoen vernield werd. Het werd in 1252 vervangen door een bronzen beeld, dat nu nog bestaat.

De groep van de Jōdo-volgelingen tenslotte installeerde zich omstreeks het midden van de 17e eeuw in Kyōto als de Jōdo-shū, maar reeds bij het einde van de 15e eeuw was de Jōdo-shū sterk genoeg om te rivaliseren met de macht van de Tendai.

Buddhism, or Jōdo pietism, Jōdo being the Japanese name for the Land of Purity, Edwin O. Reischauer, John K. Fairbank, *East Asia The Great Tradition*, Vol. I van *A History of East Asian Civilization*, Boston, 1958, p. 545. 'In 1175 Genkū (1133-1212), a monk from Mount Hiei who is better known as Hōnen Shōnin (Saint Hōnen), founded the Jōdo or Pure Land sect.

¹⁹ Cfr. Kitagawa, *oc*, p. 113. Een onduidelijke stellingname vinden wij bij Charles Eliot, *Japanese Buddhism*, London, 1964, 3d imp., p. 260. The first name that claims attention is that of Hōnen, the founder of the Jōdo or Pure Land School, vergl. met p. 262. It was in the spring of 1175, when he was forty-three years of age and had spent some twenty-five years in seeking after the truth, that he reached this conviction and began to teach it to others, and this year is commonly reckoned as the date of the foundation of the Jōdo sect, but as a matter of fact it was not legally recognized as a distinct corporation until the time of Ieyasu.

²⁰ Cfr. Anesaki, *oc*, p. 179.

²¹ Cfr. Kitagawa, *oc*, p. 113.

²² Cfr. De Lubac, *oc*, p. 177. Een heftige polemiek tegen de Jōdo-shū werd ook gevoerd door Nichiren, die, toen hij zijn eigen visie op het Boeddhisme propageerde, zijn sterkste tegenstanders vond hij de volgelingen van het Jōdo-boeddhisme, cfr. *infra* pp. 120 en 122.

De tweede grote religieuze hervormer van de Kamakura-tijd is Shinran (1173-1262), een van de meest schitterende leerlingen van Hōnen.

In het leven van Shinran blijven nog vele zaken onopgeklaard²³. De traditie wil hem zien als van adellijke afstamming, verwant aan de Fujiwara- en de Minamoto-familie, maar zekerheid daaromtrent heeft men tot nu toe niet. Alleen kan men zeggen dat er aanwijzingen zijn dat hij niet afkomstig was van een landbouwers- of soldatenfamilie²⁴.

Hij trok naar de Hiei-zan waar hij twintig jaar lang verbleef. De redenen van zijn intrede daar zijn niet duidelijk maar Bloom meent dat :

"Whatever may have been the cause behind his retirement, there is no doubt about Shinran's presence on Mount Hiei and his involvement in the religious discipline of that institution"²⁵.

De studie op de Hiei-zan voldeed hem niet; hij ervoer een diep gevoel van mislukking, frustratie en zonde. Dat leidde hem tot de overtuiging van de futiliteit en de ijdelheid van de boeddhistische praktijken waarvan men traditioneel geloofde dat ze de mens in staat stelden het Boeddhisme te bereiken. Aldus plaatste hij zich in de lijn van mensen zoals Hōnen, Dōgen en Nichiren, die onzeker werden omtrent de weg van de redding. Hierbij kan nog aangestipt worden dat Shinran gedeprimeerd werd door de decadentie en de corruptie, die te constateren vielen op de Hiei-zan. In die tijd vielen de soldaten-monniken van de berg regelmatig de stad Kyōto aan. Er heerste ook een ongezonde wedijver tussen de leerlingen-monniken. Eerzuchtige priesters namen het tegen elkaar op om grotere eer en macht.

Op 28 jarige leeftijd besloot hij leerling te worden van Hōnen. Hiermee verwierp hij de sterk uitgewerkte disciplinaire en filosofische syste-

²³ Gundert, *o.c.*, p. 91, merkt op dat er over het leven van Shinran nog vele zaken duister zijn, maar protesteert tegen het feit dat omwille van die duisterteden aan de historiciteit van de persoon zelf getwijfeld wordt. Idem Eliot, *o.c.*, p. 269 en Anesaki, *o.c.*, p. 181, nota 2. Een zeer interessante studie, die tracht zoveel mogelijk de onzekerheden op te lossen is deze van Alfred Bloom, *The life of Shinran Shōnin: the journey to self-acceptance*, Leiden, 1968.

²⁴ Cfr. Eliot, *o.c.*, p. 269; Bloom, *o.c.* p. 3: "While it is impossible to assess the genealogies afforded us by tradition, and while it may have been the intention of the biographers to furnish Shinran with an aristocratic background in order to commend him to the aristocratic class, the character of his personality revealed in his writings and the intellectual nature of his teaching, as well as the events surrounding his exile, indicate that he was not strictly peasant or warrior in origin". Nakamura, *o.c.*, p. 433 is formeler: "We have come to know that it was his followers who dressed him up to be of aristocratic origin".

²⁵ Cfr. Bloom, *o.c.*, p. 4.

matiek van de Tendai en vertrouwde hij zich toe aan Hônen en het Amidisme²⁶. Hônen schijnt op hem zo een diepe indruk gemaakt te hebben dat hij ervan overtuigd was dat, indien de leer van zijn meester onjuist was, er voor hem geen enkele weg voor de redding meer openstond. Hij meende dat er voor hem niets anders te doen stond dan te geloven in de woorden van zijn meester: "Gij kunt gered worden door Amida alleen door het *nembutsu* te beoefenen". Zelfs indien hij in de hel zou vallen omdat hij door Hônen misleid werd en omdat hij het *nembutsu* beoefende, zou hij er in het geheel geen spijt van hebben. Hij zou waarschijnlijk wel spijt hebben dat hij misleid werd, indien hij inderdaad iemand zou zijn die een Boeddha kon worden door ijverig te zijn in de discipline voor zichzelf en de anderen, en dan toch nog naar de hel zou gaan door het reciteren van het *nembutsu*. Vermits hij echter meende iemand te zijn die niet tot enige discipline kon komen, was de hel waarschijnlijk in ieder geval de plaats waar hij voorbestemd was te verblijven.

Deze overtuiging dat het *nembutsu* de enige weg tot de redding was, kwam voort uit zijn visie op de mens als hulpeloos wezen. Aldus bleef hem nog slechts het geloof in het medelijden van Amida. Daarbij betoogde hij dat het geloof een gave van Amida zelf is. Dus niet de mens kiest Amida maar Amida in zijn oorspronkelijke gelofte kiest alle wezens uit tot de redding. Dat is de totale *tariki* of de redding door de kracht van een ander. Zo moeten we ook begrijpen hoe het komt dat Shinran een uitspraak van Hônen omkeert. Hônen leerde dat, zelfs indien een slecht mens gered wordt, hoeveel te meer een goed mens gered zou worden. Shinran daarentegen beklemtoonde dat, indien een goed mens gered wordt, hoeveel te meer dan een boze. Daarmee bedoelt hij dat noch het goede noch het slechte tellen, maar alleen de reddende daad van Amida. Zo gaat hij dan ook verder dan Hônen: het *nembutsu* moet niet gereci-teerd worden om gered te worden, het is geen middel meer tot redding; het wordt uitdrukking van de dankbaarheid van de mens tot Amida, die iedereen, wat zijn daden ook mogen zijn, uitkiest om gered te worden²⁷. Hij gaat zelfs nog verder: deze dankbaarheid is eerder een onszelf herinneren aan Boeddha's oorspronkelijke gelofte die reeds vervuld is, dan dankbaarheid voor het geluk dat we zullen verkrijgen. Daaruit verder redenerend komt hij tot de conclusie dat het niet nodig is te menen dat de grootte van het geloof te berekenen valt door de frekwentie van het

²⁶ Deze beslissing moet zwaar doorgewogen hebben in zijn leven want later schreef hij nog: "But I, Gotoku Shinran, in the year 1201, abandoned the difficult practices and took refuge in the Original Vow"; geciteerd *ibid.*, p. 9.

²⁷ Cfr. Kitagawa, *o.c.*, p. 115, nota 68; Anesaki, *o.c.*, p. 184 en Gundert, *o.c.*, p. 93.

opzeggen van het *nembutsu*, zoals de meeste overige amidisten dachten. Shinran dacht ook dat, terwijl het Zuivere Land kan opgevat worden als een nog te bereiken realiteit, het bewustzijn van het eindeloos mededogen van Amida de vreugde van het samenzijn met hem hier en nu reeds mogelijk maakt, zelfs indien de gelovige nog slechts een zondaar in deze wereld is. De mens is reeds een *bodhisattva* in dit leven en hij heeft de zekerheid dat hij een Boeddha zal worden in het *nirvâna*²⁸.

Aldus merkt Anesaki zeer juist op :

"Thus, Shinran purged, much further than his master had done, Jôdo Buddhism from its association with traditional mysteries and methods of spiritual exercise, and brought religion into much closer contact with the daily life of the people at large"²⁹.

Inderdaad negeerde Shinran alle traditionele culten en methoden van geestelijke oefeningen, alsmede alle onderscheid tussen clerus en leek. De priester kan huwen en niemand hoeft bepaalde disciplinaire regels zoals het vlees derven, te onderhouden Immers al deze dingen bevatten in zich de mogelijkheid tot redding door eigen activiteit wat volgens Shinran zinloos is.

Evenals zijn meester Hônen werd Shinran in 1207 uit Kyôto verbanen. Deze verbanning moet gezien worden in hetzelfde kader als die van Hônen en toegeschreven aan de vijandschap en de angst van de gevestigde secten, die vreesden macht en aanzien te verliezen door de groei van het Amidisme. In feite echter werd het tegenovergestelde effect bereikt. Het Amidisme kon nu doordringen tot in de streken waar de prediking tot nu toe verwaarloosd was door de andere secten.

Shinran's plaats van ballingschap was de noordelijke provincie Echigo. Zo werd hij gescheiden van zijn meester Hônen, die naar Shikoku moest. De scheiding tussen meester en leerling bleef niet zonder gevolgen zoals Bloom zegt :

"The period of exile was particularly important for Shinran, not only for the possibilities that appeared to spread the Pure Land doctrine, but it was in this time that the insights which he had gained in association with Hônen were given the opportunity to develop freely. We know little of his actual life during this time, but it was here that the interpretation of Pure Land doctrine which has given Shinran his lasting religious significance began to mature

²⁸ Cfr. Raymond Hammer, *Japan's Religious Ferment. Christian Presence Amid Faiths Old and New*, London, 1961, pp. 55-56.

²⁹ Cfr. Anesaki, *o.c.*, p. 184.

as he faced the problems of establishing a new life in the northern area of Japan"³⁰.

Het was ook in Echigo dat Shinran met een zekere Eshinni huwde³¹. De ballingschap van Hōnen werd in 1207 opgeheven en hij keerde terug naar Kyōto. Ook Shinran's ballingschap werd ingetrokken, maar hij bleef in Echigo tot 1212. Daarna trok hij naar de Kantō-streek in plaats van naar Kyōto zelf te gaan. Dat deed hij waarschijnlijk omwille van zijn apostolaat: hij wilde zijn overtuiging overdragen aan de gewone mensen van deze zich ontwikkelende streek. Daarbij komt ook nog dat hij overtuigd was van de *mappo*. We citeren nogmaals Bloom:

"It is thus possible to regard his decision as based on an evangelistic purpose rooted deep in humanitarian regard for the spiritual condition of the multitudes of people destitute of education and understanding"³².

Daar kende hij een opmerkelijk succes, waarschijnlijk bij de lagere klasse van het volk. Dat was het gevolg van zijn leer in verband met het universele mededogen van Amida Boeddha waarbij zo geringe eisen gesteld werden. Deze geringe eisen trokken derhalve meer mensen aan van de lagere klasse, die weinig anders te bieden hadden dan hun devotie. Voor deze devotie beloofde Shinran het Zuivere Land.

In deze context ook kunnen we de belangstelling van Shinran voor deze wereld plaatsen. Aan iedereen wordt de hergeboorte in het Zuivere Land beloofd op voorwaarde dat men maar in het leven van elke dag geloof heeft in Amida. Aldus wordt hier getracht betekenis te geven aan het leven in deze wereld en aan de intramundane activiteit van de mens.

Gedurende zijn verblijf in Kantō begint hij de *Kyōgyōshinshō* te schrijven, een poging om een adequate uitdrukking te geven aan de Jōdo-leer, die hij ontvangen had van Hōnen, zelf verder had ontwikkeld en

³⁰ Cfr. Bloom, *oc*, p. 17.

³¹ Bloom, *oc*, p. 20, merkt op dat er weinig over Eshinni bekend is, maar voegt er bij: "It appears reasonable to suppose that Eshinni lived in close relation to a family of status and in some way shared the benefits of that status, though her own is open to question. Whether the relation was based on kinship or service is not clear. Nevertheless, she appears in Shinran's life as a woman of considerable ability and character." De Lubac, *oc*, pp. 199-200, houdt rekening met het feit dat Shinran tweemaal gehuwd was. Zijn eerste vrouw zou de dochter van een prins geweest zijn. Dit huwelijk zou plaats gevonden hebben toen Shinran nog bij Hōnen was. Bloom, *oc*, pp. 12-14 meent dat dit onwaarschijnlijk is. Hij beschouwt het zelfs als legendarisch (p. 20) en ziet het huwelijk met Eshinni als het enige dat Shinran sloot.

³² Cfr. Bloom, *oc*, p. 23.

vrede en vreugde had gebracht in zijn eigen leven³³. In dit werk zet hij wat hij noemt "de ware leer van het Zuivere Land" uiteen, zoals de woorden Jôdo Shin aanduiden. Op dit boek voert de Jôdo Shin-shû, die later ontstond, haar oorsprong terug.

Rond 1235 keerde Shinran terug naar Kyôto. Hij liet in de Kantô-streek bloeiende gemeenschappen van leerlingen achter en hield zich in de hoofdstad met literaire activiteiten bezig. Hij onderhield een correspondentie met zijn leerlingen in Kantô. De juistere omschrijving van de doctrine is het hoofdthema van verschillende van zijn brieven. Zo moest hij b.v. ingrijpen in verband met afwijkingen van de leer die opdoken onder de leerlingen³⁴. Hij betoogde dat het niet toegelaten is zonde te bedrijven, precies omdat de mens zondig geboren is. Dat zou de deur openen naar het verwerpen van alle ethiek. Shinran wilde niet dat de zondigheid van de mens als voorwendsel zou gelden voor een leven van bandeloosheid.

De houding van Shinran ten aanzien van de staat is niet ultranationalistisch. Zij werd helemaal door religieuze motieven bepaald. Hij was niet geïnteresseerd in politiek maar alleen in de vooruitgang van het Zuivere Land-geloof om redding te brengen aan alle wezens. Dat betekent niet dat hij de staat en zijn structuur verwierp, maar op geen enkele wijze maakt hij duidelijk dat het Boeddhisme hoofdzakelijk was bedoeld voor de bescherming of de welvaart van de staat³⁵.

Nakamura zegt :

"Indeed, the state was not a thing of great concern in the minds of Hônen or Shinran... Shinran (1173-1262), the founder of the True Pure Land (Jôdo Shin) sect, held no particular view regarding the state. His only concern was the relation between the sinful

³³ Het woord *Kyôgyôshinshô* is de afkorting van *Kenjodôshinjitsukyôgyôshô-monrui*, een monumentale anthologie van passages uit sûtra's, traktaten en commentaren. De betekenis van de hele titel is : "Anthologie die de ware leer, praktijken en de verlichting van het Zuivere Land uiteenzet". De Lubac, o.c., p. 202 zegt dat Shinran dit werk publiceerde in 1224, kort na zijn terugkeer in Kyôto. Volgens Bloom, o.c., p. 34, keerde hij slechts terug omstreeks 1235. Naar Gundert, o.c., p. 91, meent zou hij dit werk geschreven hebben in 1224 en naar Kyôto teruggekeerd zijn in 1235. Het is echter moeilijk plaats en datum van de compilatie van het werk vast te stellen, maar het is in ieder geval zeker dat dit werk het gevolg was van een langdurig proces.

³⁴ Zo b.v. betuigt hij in een brief aan zijn leerling Jôshin dat religie geen kwestie is van redenering maar van geloof; cfr. Bloom, o.c., p. 44.

³⁵ Cfr. *ibid*, pp. 59-60. Dezelfde opinie wordt verdedigd door Nakamura, o.c., pp. 443-445, die, via voorbeelden, de evolutie van het nationalisme in de Jôdo Shin-shû geeft vanaf Rennyô (1415-1499), de 8ste patriarch van de secte, met zijn compromishouding, tot het aanvaarden van de nationalistische ethiek van de Meiji-tijd

mortal, such as he regarded himself to be, and Amida Buddha the Savior Shinran apparently had no thought of compromising with secular authority ³⁶

Op dat punt contrasteren Hōnen en Shinran met vele andere boeddhistische secten. Nadien echter, onder invloed van Rennyō (1415-1499) werd de verhouding van de Jōdo Shin-shū ten aanzien van de staat er een van compromis.

De houding van Shinran met betrekking tot goden van de andere boeddhistische secten en de *kami* is genuanceerd. Ze is hoofdzakelijk geïnspireerd door voorzichtigheid om vervolging tot bedaren te brengen of te voorkomen. Feitelijk liet hij slechts het geloof toe in Amida Boeddha. Hij leerde dat men noch de goden en de geesten van de andere religies mocht vereren noch geloven in geluk of ongeluk brengende dagen. We illustreren dit door een tekst van Shinran, geciteerd door Watanabe:

"Be careful not to serve other religions, worship Heaven (here, gods of India), or to venerate the dead spirits, or to look for lucky and auspicious days" ³⁷

Dat betekent echter niet dat Shinran het bestaan van de *kami* als populair geloof negeerde, hij erkende hun bestaan maar in die zin dat al de goden (*kami*) die verblijven in de hemel hen beschermen, die diep geloven in de wet van Boeddha, de *kami* zijn als de schaduwen die de vormen volgen. Hier blijft Shinran volledig in de lijn van de traditionele Japanse idee dat de *kami* hun bescherming verlenen aan de boeddhisten en daarom dus zo maar niet te verwerpen zijn. Wellicht vinden we hier ook een spoor terug van de *honchi suryaku* theorie³⁸. In ieder geval betoogde Shinran dat wie zich bewust was van de genade van Boeddha de volksreligie niet moest bekritisieren. Verder dient hier ook nog gezegd te worden dat de Jōdo Shin-shū, zoals Shinran ze althans wilde, vrij was

³⁶ Cfr *ibid* p. 443. Een vrij strenge opinie in verband met de verhouding van de Jōdo Shin-shū en de staat in het verder verloop van de Japanse geschiedenis geeft Watanabe, *o.c.*, pp. 62-63. The newly originated sects which began in the Kamakura period, whenever there was opportunity, tried to approach persons with political power but in addition Jōdoshū, Jōdoshinshū and Nichirenshū schools, at least those which continue today as the great sects, all, without exception, contrived at every opportunity to approach the Shōgunate and Court. The Honganji, which descends from Shinran, as a primary power of the feudal system gradually increased its authority and from the Tembun period (after 1530) it had associations with many great Daimyō, and through the Kujō family approached the court. After Meiji it had an in-law relation with the Imperial family and, ranking with the nobles its aristocratic status was publicly recognized.

³⁷ Cfr *ibid*, p. 76.

³⁸ Cfr *supra* H. III, pp. 93-94. Watanabe, *o.c.*, p. 76.

van magie, waarzeggerij, geomantiek en dergelijke³⁹

Shinran bracht de laatste jaren van zijn leven door te Kyôto in het huis van zijn broer Kaneari, die Tendai priester was. Hij stierf in 1262 op 90 jarige leeftijd.

Shinran zelf had niet de bedoeling een afzonderlijke boeddhistische secte te stichten hoewel hij, evenals Hônen, door verschillende auteurs als stichter van de Jôdo Shin shû genoemd wordt⁴⁰. Na zijn dood liet hij vele locale gemeenschappen van gelovigen achter. Zijn asse werd in een tombe te Otani geplaatst (Higashiyama, de oostelijke heuvel van Kyôto) op een plaats die behoorde aan Kakushinni, Shinran's dochter. Haar nakomelingen waren de erfelijke bewaarders van het aldus ontstane mausoleum. Hier ligt het begin van de institutionalisering van de Jôdo Shin shû met erfelijke leiderschap. Dit mausoleum werd de Hongan-ji (de Tempel van de oorspronkelijke gelofte) genoemd en had een nominale affiliatie met de Tendai op de Hiei-zan. Maar Rennyô, (1415-1499) de 8e patriarch van de tempel, vernietigde alle ornamenten en schriften, die verband hadden met de Tendai. Daardoor verklaarde hij de Jôdo Shin shû tot een volledig onafhankelijke secte. Rennyô was een groot organisator en religieus leider. Hij verenigde zijn volgelingen in een gedisciplineerde structuur, bereid om te vechten voor het geloof en onafhankelijkheid van de secte. Opmerkelijk is ook dat in het credo van Rennyô voorkomt dat alle andere godsdienstige praktijken en werken te verwerpen zijn. Daardoor werd aan de leden van de Jôdo Shin shû verboden de *kami* en andere boeddhistische goden door middel van de Ryôbu Shintô te vereren.

In deze erfelijke opvolging van de leiders van de Hongan-ji zien we

³⁹ Nochtans meent Nakamura, *oc*, p. 585, dat alle Japanse secten, zonder zich daarvan steeds bewust te zijn, magisch getint zijn.

⁴⁰ Een paar voorbeelden. Eliot, *oc*, p. 373. The sect founded by Shinran is known as the Jôdo Shinshû, maar op p. 270, is dezelfde auteur dan weer onduidelijk. It was not till after this, it would seem, that the two sects regarded themselves as separate bodies, the one following the practice of Hônen who had lived like an ordinary priest and the other accepting the innovations of Shinran which Hônen is said to have sanctioned but not imitated. Nakamura *oc* noemt Shinran op verschillende plaatsen de stichter van de Jôdo Shin shû b.v. p. 443, 348, 415 maar zegt dan weer op p. 482. Shinran (1173-1262) himself, the founder of the Jôdo Shin shû (True Pure Land Sect), never had any thought of establishing a new sect of his own. Tsunoda *ea*, *oc*, p. 203. Among those banished from Kyoto at the same time as Hônen was Shinran (1173-1262), who later claimed to be Hônen's true disciple and is regarded as the founder of the most important of all Pure Land sects, en op p. 205. In his own lifetime Shinran made no attempt to organize a new sect around his own creed, but he did leave numerous religious communities. De Lubac, *oc*, p. 204. Il n'en était pas moins devenu malgré lui, comme l'avait été Hônen, fondateur d'une secte nouvelle.

iets van een typisch Japanse karakteristiek doorbreken nl. de toewijding tot een bepaalde specifieke persoon. Trouwens ook bij Shinran was dat reeds aanwezig, daarvan getuigt zijn eerbied voor zijn meester Hônen. In de patriarchenlijn van de Jôdo Shin-shû echter komt daarbij nog dat deze toewijding aan de leider teruggaat op de grote nadruk, die gelegd wordt op de genealogie⁴¹.

Onder het leiderschap van Rennyô werd de secte een echte strijd bare groep gedurende de Onin-oorlog (1467-1477), bereid om te vechten tegen gelijk welke macht. De volgelingen van Shinran, die de institutionalisatie van het religie, het sacerdotalisme en de tijdelijke macht verwierp, evolueerden aldus tot een zeer militante religieuze politieke partij met een hiërarchie gebaseerd op erfelijke principes. En zoals het lot was van vele andere boeddhistische secten in Japan, kon op het einde van de 16e eeuw ook de Jôdo Shin-shû in macht rivaliseren met elke feodale heer⁴².

In het Amidisme van Hônen en meer nog in dat van Shinran zien we het *Mahâyâna*-boeddhisme tot in verregaande consequenties doorgetrokken. We krijgen een minimum van leer en een maximum van popularisatie. De moeilijke ideeën met betrekking tot de verlichting, de filosofisch ingewikkelde systemen van de oude Nara-scholen, de Tendai en de Shingon zijn alleen eigenlijk maar toegankelijk voor intellectuelen. Het Amidisme echter als volksreligie verbindt met het *nirvâna* een paradijsvoorstelling, en elke mens kan er zich in verheugen dat hij het Westers Paradijs kan binnentreden. Amida Boeddha wordt de ene centrale Boeddha. Het geloof in het Zuivere Land of het Westers Paradijs werd het instrument voor het oprichten van onafhankelijke religieuze gemeenschappen, die een nieuwe grondslag geven voor sociale solidariteit in Japan. De invloed van het Amidisme op de Japanse bevolking is ontzaglijk geweest⁴³. De eenvoudige weg van de verlossing door de kracht

⁴¹ Cfr. Nakamura, *o.c.*, p. 455: "This attitude, aided by the Japanese tendency to emphasize blood relationship, is responsible for the veneration of the founder in the True Pure Land sect. As this sect develops, this attitude becomes more and more conspicuous. Already in the *Gaijashô* (Correction of Heresy) of Kakunyo (1270-1351), there appears the tendency to venerate a living monk as if he were Amitâbha. Kakunyo himself appears to consider himself "the pure stream of Buddha's incarnation". The tendency becomes still stronger when there develops an intense veneration of the chief abbot as the concrete individual leader of the Honganji order. Indeed the order maintains itself and develops around this veneration of the abbot. Intellectual comprehension of doctrine is neglected... The order openly preached faith in the chief abbot as the principal consideration".

⁴² Cfr. Kitagawa, *o.c.*, p. 117.

⁴³ Cfr. Elisabeth Gössman, *Religiöse Herkunft - Profane Zukunft? Das Christentum in Japan*, München, 1965, p. 36.

van Amida beantwoordde volledig aan het volkskarakter en daarom heeft het Amidisme ook nu nog zoveel volgelingen.

IV NICHIREN EN DE HOKKE-SECTE

De derde grote figuur van de religieuze vernieuwing in de 13e eeuw was Nichiren (1222-1822), een dynamisch en charismatisch personage, een vulkanisch type en groot nationalist, bezeten door de *mappô*-idee.

Hij werd in 1222 geboren als zoon van een arme visser in de provincie Bôshû. Als jongen van 11 jaar trad hij binnen in een Tendai-klooster uit de buurt en werd op 15 jarige leeftijd gewijd. De jonge monnik maakte ernstige crisissen door. Zijn zoekende geest concentreerde zich op twee vragen. De eerste vraag betrof de redding van de mens: hoe kon hij komen tot de experientie van de zekerheid van de redding? De tweede vraag betrof de religieuze betekenis van de historie: hoe kon het dat de keizerlijke legers verslagen waren door de machthebbers van het Kamakura-bestuur in 1221, niettegenstaande de gebeden en de incantaties van de Tendai- en Shingon-clerus ten voordelen van de keizer?⁴⁴ Deze twee vragen bepaalden zijn hele leven en Nichiren probeerde er een oplossing aan te geven. In zijn geest vormde zich het voornemen het Japans Boeddhisme te zuiveren en te unifieren.⁴⁵ Daarom wilde hij het bestuderen onder al zijn aspecten. Hij trok dus naar Kamakura en ging in de leer bij een Jôdo-monnik.⁴⁶ Van 1243 tot 1253 verbleef hij op de Hiei-zan. Daar wordt hij ervan overtuigd dat de oplossing voor zijn vragen lag in de Lotus *sûtra* (*Myôhō Renge-kyô* of *Hokke kyô*). Hij wilde derhalve de hele leer van de Lotus-*sûtra* en de stellingen van Saichô opnieuw interpreteren en in praktijk brengen, aangepast aan de noden van zijn tijd, die de *mappô*-tijd was. Dat de *mappô* was aangebroken, werd hem ook duidelijk omdat het land toen getroffen werd door erge natuurrampen. Hij trok terug naar zijn eerste klooster en verkondigde er zijn

⁴⁴ Cfr Kitagawa, *oc*, p. 119. Het betreft hier de *Shôkyû*- of *Jôkyû*-oorlog, die op gang werd gebracht tegen het Kamakura-regime door ex-keizer Gotoba, die na zijn troonafstand nog beschikte over een leger en een aanzienlijke macht bezat rond Kyôto. De oorlog viel uit ten voordele van het Kamakura-regime en Gotoba werd in ballingschap gestuurd. Zie daarover Reischauer, Fairbank, *oc*, p. 537-539.

⁴⁵ Cfr Eliot, *oc*, p. 276. 'His active and precocious mind formed the idea of purifying and unifying Japanese Buddhism, and with that object he resolved to study it in all its varieties', Gundert, *oc*, p. 103. 'Sein ganzes Suchen galt einer autoritativen Glaubensgrundlage, die dem Streit der Parteien enthoben die absolute Wahrheit enthielte und so dem Einzelnen Gewissheit, dem heiss geliebten Vaterlande aber Einheit des Glaubens gewährte.'

⁴⁶ Cfr *lc*.

leer met als wachtwoord *Namu Myôhô Renge-kyô* - Ere aan de Lotus-*sûtra* van de goede Wet Deze formule gebruikte hij als slogan tegen de formule van de Jôdo- en de Jôdoshin-shû *Namu Amida Butsu* - Ere aan Amida Boeddha van oneindig leven en licht Hij was zo heftig in zijn prediking tegen al wie zijn ideeën niet deelde dat hij in geen enkel klooster welkom was Maar hij zette zijn profetische missie voort niet tegenstaande alle tegenstand van clerus en leken, het land oproepend terug te keren tot de ware leer van de Lotus *sûtra* Hij wist dat het volk leefde met vele vragen, hij zag hoe het land in een chaotische toestand verkeerde en hij zette zich met alle krachten van zijn persoon in om antwoord te geven op de problematische situatie van zijn tijd⁴⁷ Hij trok zich derhalve terug en schreef in 1260 zijn *Russhô Ankoku ron* (Traktaat over het vestigen van Gerechtigheid en Vrede van het Land), dat hij daarna aanbood aan de regerende autoriteiten Dit traktaat reflecteert de hele persoonlijkheid van de schrijver Opmerkelijke kenmerken van het werk zijn de identificatie van de religie met het nationale leven, de geest van intolerantie waarbij verklaard wordt dat het doden van ketters geen moord is maar dat de staat de plicht heeft deze uit te roeien met het zwaard Tevens heeft het werk een sterk apocalyptisch karakter Nichiren waarschuwt dat natuurrampen zullen losbarsten en dat een invasie zal plaatsgrijpen van vreemde vijanden⁴⁸

Het gevolg was dat hij van 1261 tot 1263 verbannen werd naar het schiereiland Izu De ballingschap deed hem reflecteren en sterkte hem nog in zijn zending Terug in Kamakura valt hij de Jôdo-shû en de Shingon-shû aan en verwierf vele aanhangers Gedurende vier jaar trok hij al predikend door de oostelijke provincies en ontsnapte nauwelijks aan de dood toen een feodale heer, een vurige amidiist, hem bij verrassing wilde overvallen⁴⁹ In 1268 eiste de Mongolen Khan tribuut van Japan Nichiren herinnerde de autoriteiten aan zijn vroegere waarschuwingen

⁴⁷ Inderdaad was toen de stad Kamakura het toneel van weinig bemoedigende gebeurtenissen Er liepen geruchten van op handen zijnde samenzweringen en er greep een reeks van rampen plaats stormen, overstromingen, aardbevingen, hongersnood, pest en het verschijnen van kometen Het volk geraakte in paniek en de regering ging over tot het brengen van offers in de Shintô tempels en liet occulte riten voltrekken in de boeddhistische tempels Nichiren was niet alleen attent voor deze rampen zelf, maar vooral voor de geestelijke ontredde, die erdoor veroorzaakt werd Voor hem was alles het gevolg van de overheersing van valse religies Zijn conclusie was dat Boeddha zijn bescherming over het land had teruggetrokken, cfr Anesaki, *o.c.*, p. 193

⁴⁸ Cfr Eliot, *o.c.*, pp. 277-279

⁴⁹ Cfr *ibid.*, p. 279 Nichiren, who often writes of the incident as the Peril in the Pine Forest, regarded it as a miracle and a manifestation of the Buddha's power to protect his servants and the faith entrusted to them

en voorspellingen en drong aan op het aanvaarden van zijn leer als nationale religie, de enige weg om uit de impasse te geraken. Aldus viel hij voortdurend de leiders van het regime lastig en werd in 1271 opnieuw verbannen naar het eiland Sado in de Japanse Zee⁵⁰. Weer vrijgelaten in 1274 kon hij terugkeren naar Kamakura. De regering wilde hem overtuigen tot een vredig samenleven met de andere secten, maar hij weigerde. Hij verliet Kamakura en trok zich terug op de berg Minobu. Zijn prestige vermeerderde toen in 1274 en 1281 de twee mislukte Mongolen-invasies plaatsgrepen. Hij bracht de laatste jaren van zijn leven door met schrijven en zijn leer te verkondigen dat land en volk moesten terugkeren tot het ware Boeddhisme. Deze laatste jaren waren rustig. Hij stierf in 1282.

Nichiren is een zeer opmerkelijke figuur geweest in de Japanse godsdienstgeschiedenis. Zijn intolerantie en fanatisme op religieus gebied, uitzonderlijk in Japan, hebben een blijvende stempel nagelaten op zijn volgelingen en zijn nu nog merkbaar in sommige Nieuwe Religies van de laatste jaren, die hun oorsprong tot hem terugvoeren.

Als religieuze figuur wilde hij eigenlijk ook geen nieuwe secte stichten. Afkomstig uit de Hiei-zan traditie wilde hij in zekere zin de Tendai reformeren. Hij wilde immers de leer van Saichô over de Lotus *sûtra* doen herleven en aan zijn tijd aanpassen. Maar het is ook zo dat hij nauw verwant was aan de nieuwe scholen van zijn tijd. Zo trok hij zich niets aan van de validiteit van de officiële wijdingen waardoor het charisma aan de kerkelijke dignitarissen werd doorgegeven. Veel belangrijker voor hem was het doorgeven van de waarheid van de Lotus *sûtra* gebaseerd op een soort spirituele successie van de ene charismatisch begaafde persoon op de andere. Zo zag hij zichzelf als de opvolger van Boeddha *Sâkyamuni*, van Chih I en van Saichô⁵¹. Hij zag zichzelf ook als de reïncarnatie van Jôgyô (*Visistacârtra Bodhisattva*), het hoofd van de *bodhisattva's* belast door *Sâkyamuni* met de verdediging en de verspreiding van het geloof in de Lotus *sûtra*⁵².

⁵⁰ Eliot, *oc*, p. 280, Kitagawa, *oc*, p. 119, noot 76 en Anesaki, *oc*, pp. 196-197 geven het relaas van een wonderbare gebeurtenis. Eigenlijk was Nichiren ter dood veroordeeld. Op weg naar de plaats van executie kwam hij voorbij de tempel van *kami* Hachiman en bad hij tot hem en de Zonnegodin hun belofte gestand te doen diegenen te beschermen, die de waarheid verdedigden. Aldus werd hij op het laatste ogenblik gered. Er is een versie van het verhaal, die zegt dat een boodschapper van de autoriteiten juist op tijd kwam om de executie te verhinderen en mee te delen dat Nichiren in ballingschap moest vertrekken. Maar Nichiren zelf zegt, dat op het ogenblik dat de beul hem het hoofd wou afslaan, een vurige lichtbal door de lucht vloog. Daarop viel het zwaard uit de handen van de beul en ontstond er paniek. In ieder geval vond de executie niet plaats.

⁵¹ Chih I was de stichter van de Tien Tai school in China.

⁵² Over Jôgyô, cfr. G. B. Sansom, *Nichiren*, in Eliot, *oc*, p. 429.

De 14 eerste hoofdstukken van de Lotus-*sûtra* handelen over de leer van de menselijk verschenen Boeddha, de 14 laatste hoofdstukken spreken over de concrete manifestaties van de eeuwige Boeddha. De twee reeksen hoofdstukken stelt Nichiren tegenover elkaar als de 'nevendeur of schaduwpoort' (*jakumon*) en de 'hoofddeur of ware poort' (*homon*). De kern van de *sûtra* ligt volgens Nichiren in de 'hoofddeur'. Elk woord van de Lotus-*sûtra* is een levende Boeddha en het zijn slechts onze lichamelijke ogen, die er de oorzaak van zijn dat wij allen maar schrifttekens zien. De quintessentie van de *sûtra* is samengevat in de heilige titel (*godaimoku*) die uit vijf karakters bestaat *Myôhō Renge-kyō* (*Sûtra* van de Lotus van de goede Wet). Deze titel is niets anders dan de volmaaktste en zuiverste verschijningsvorm van de eeuwige Boeddha, van het ware wezen en van het hele universum dat elke mens afzonderlijk in zijn hart draagt. Het heeft daarom ook geen zin uit de Lotus-*sûtra* dogmatische waarheden te willen aflezen of daarover te mediteren, het komt er slechts op aan de heilige titel in geloof uit te spreken *Namu Myôhō Renge-kyō* - Ere aan de Lotus-*sûtra* van de goede Wet. Daardoor worden én de goede én de slechte mens met vlees en bloed in het wezen van de Lotus-*sûtra* veranderd. Immers de klank van titel van de *sûtra* roept in de mens de verborgen Boeddha te voorschijn en waar de heilige titel genoemd wordt is het Zuivere Land reeds aanwezig. Het Boeddha worden van de mens voltrekt zich aldus nu op deze aarde, in het Land van de Rijzende Zon. Vanuit Japan zal dan het heil uitgaan naar alle landen van de wereld⁵³.

Nichiren zette zich ook sterk af tegen de andere boeddhistische secten. De gelovigen van de Zuivere Land-secten, die voortdurend de invocatie van Amida beoefenen, zijn voorbestemd om eeuwig te lijden in de hel daar zij aan de naam van Boeddha *Sâkyamuni* de ware roem onthouden en deze toekennen aan Amida. Over Hōnen schreef hij in zijn *Rishō Ankoku-ron*:

"In the reign of Go-Toba there was a monk of the name of Hōnen, who wrote a book called the *Senchakushū* in which he abused the holy teachings of the age, and misled men by the thousands"⁵⁴

De Zen-secte noemde hij de duivel. Shingon was de ondergang van het land en Ritsu was de vijand van het land en hoogverraad. Alle boeddhistische leiders waren verraders en hypocrieten waardoor de natie op

⁵³ Cfr. Gundert, *o.c.*, pp. 106-109.

⁵⁴ Een vollediger tekst, cfr. Tsunoda *e.a.*, *o.c.*, pp. 217-218. "Condemnation of Hōnen. Over de aanvallen van Nichiren tegen het Amidisme en Hōnen, cfr. de meer uitgebreide uitleg van De Lubac, *o.c.*, pp. 183-188.

een verkeerd pad gebracht was Rampen konden alleen maar vermeden worden als de regering bereid was al deze valse religies te onderdrukken en zich te bekeren tot de eeuwige waarheid van de Lotus⁵⁵.

Hoewel hij zich scherp afzette tegen de andere secten, vertoonde hij ook overeenkomsten met Tendai, Shingon en Jōdo Shingon en Nichiren maakten beiden gebruik van het *mandara*, Tendai en Shingon kenden beiden de leer van het *Sokushin Jōbutsu* waarbij gesteld werd dat men een Boeddha kon worden in het menselijk lichaam gedurende één leven⁵⁶. Ook dat vinden we terug bij Nichiren Samen met de Zuivere Landsecten huldigde hij de doctrine van de verlossingsmogelijkheid van de mens, die van nature slecht is, en stelde hij eveneens het geloof boven de kennis Er is nochtans ook een duidelijk verschil met de Zuivere Landsecten Nichiren wees het *nembutsu*, dat alle aandacht op Amida vestigde, af en verving het door de recitatie van de heilige titel van de Lotus-sûtra Maar anderzijds nam hij dan weer samen met de andere nieuwe secten de verlossingsmogelijkheid aan voor de vrouw

Het nationalisme en het patriottisme van Nichiren zijn opvallend Ze waren bij hem een essentieel gegeven Dat blijkt reeds uit de betekenis van de woorden *Risshō Ankoku-ron* - Traktaat over het vestigen van Gerechtigheid en Vrede van het Land Hij zei ook

"Thirteen thousand thirty-seven Buddhist temples and three thousand one hundred thirty-two Shintō shrines are revered for the sake of the safety of the state The Nation prospers because of Buddhism, and Buddhism becomes precious because people revere it If the Nation perish and people disappear, who will revere Buddhism ? Therefore, say prayers first for thy State, then presently Buddhism will be established" ⁵⁷

Zijn eerste en laatste bekommernis was Japan Onder het woord 'wereld' verstaat hij Japan Aldus Nakamura

'He, again, interprets the passage in the commentary by Master Myōraku (Miao-lo, 711-782) 'When the son propagates the teachings of his father, it is beneficial to the world', in the following way 'By the son' is meant the Bodhisattvas who are said to have appeared from the earth when the Hokke Sūtra was preached By the 'father' is meant Buddha Śākyamuni By *the world* is meant Japan The benefit' means becoming a Buddha"⁵⁸.

⁵⁵ Cfr Anesaki, *o.c.*, p 194

⁵⁶ Cfr *supra*, pp 81, 87 en 91

⁵⁷ Geciteerd door Nakamura, *o.c.*, p 442

⁵⁸ Cfr *ibid.*, p 443

Hij kende aldus Japan een centrale plaats toe in het universele heilsplan van Boeddha. Hij zag zichzelf als de redder van het vaderland en zijn ideaal was de creatie van een groot Boeddha-land in Japan.

Nichiren verwerpt echter de *kami* niet. Daar Japan de plaats is van waaruit het heil de wereld moet rondgaan, hebben ook de *kami* een universele betekenis. Zo meent hij dat alle 3 132 Shintô-schrijnen van Japan dienen om de Lotus-sûtra te beschermen. Hij meent dat alle Japanners kinderen van Hachiman zijn. Hachiman zelf is echter de schaduw van *Sâkyamuni* en van de Lotus-sûtra, maar men mag de schaduw niet stellen in de plaats van *Sâkyamuni*. Alle wezens zijn kinderen van *Sâkyamuni* en van de Lotus-sûtra. In dezelfde geest hebben dan de leerlingen van de meester een eigen systeem van geboeddhiseerde Shintô uitgebouwd, ook *Hokke-Shintô* genaamd. Ze stelden 30 bescherm-*kami* aan voor de *Hokke kyô*.⁵⁹

Na de dood van Nichiren gingen zijn zes voornaamste leerlingen voort het geloof in de Lotus te verspreiden. Ze leidden de geloofsgemeenschappen, die meestal in de oostelijke provincies gelocaliseerd waren. Het was trouwens ook daar dat hun activiteit zich geconcentreerd had toen Nichiren nog leefde. Later spreidde hun apostolaat zich ook uit naar het noorden en het westen. In 1294 begon de jongste van de leerlingen, Nichizô, propaganda te maken in Kyôto en richtte een direct appel tot het keizerlijk hof.⁶⁰ Een andere leerling, Nichiji, trok in 1295 naar het noorden en men neemt aan dat hij onder de Aino's heeft gewerkt en zelfs naar het vasteland getrokken is.⁶¹ In de 14e eeuw groeide de Hokke-secte, niettegenstaande vervolging door de monniken van de Hiei-za. Deze aanvallen waren het gevolg van de bekering van een niet onbeduidend aantal Tendai-monniken tot de nieuwe secte. Men kan zich best voorstellen dat noch de Tendai-monniken noch de Nichiren-volgelingen zacht voor elkaar waren. De getrouwen van Nichiren verdedigden zich met de wapens. In 1532 kwam het tot een ernstig gewapend conflict met de Jôdoshin-shû waarbij de Nichirenisten als sterkste uit de strijd kwamen. Ze waren toen de krachtigste religieuze groep in Kyôto. Maar de victorie duurde niet lang. In 1536 greep er een treffen plaats met de monniken van de Hiei-za. Het liep uit op een groot gevecht in de straten van Kyôto waarbij 21 Nichiren tempels werden verbrand en 50 000 Hokke volgelingen sneuvelden al roepend *Namu Myôhô Rengekyô*. Maar niettegenstaande dat bleef de Hokke-gemeenschap groeien. Dit

⁵⁹ Cfr. Gundert, *oc*, p. 108.

⁶⁰ Cfr. Anesaki, *oc*, p. 203.

⁶¹ Cfr. Anesaki, *oc*, p. 204 en Eliot, *oc*, p. 281.

is te verklaren uit, hetgeen Anesaki noemt, de robuste geest van oostelijk Japan :

"Nichiren's religion represented in many respects the robust spirit of eastern Japan which had always been in revolt against the ritualism and sentimentalism of the aristocratic Buddhists of Miyako. It is no wonder that his appeal found an easy acceptance among the virile warrior classes and the earnest peasants of the eastern provinces. Thus we find amongst his adherents many warriors, and among his monk-disciples the sons of warriors. There were also women of strong character among them, and his instructions given to them are full of tender sentiments and stimulating admonitions. These men and women found in their master's personality and teachings satisfaction for their vigorous spirit and a religious support for their patriotism, as well as fulfilment of their universal and spiritual ideals"⁶².

Een van de aftakkingen van de Nichiren-shû is de Nichiren Shô-shû (De Legitieme School van Nichiren). Eén van de zes leerlingen van Nichiren, Nikkô, werd verantwoordelijke van de tempel van de berg Minobu, het centrum van Nichiren's activiteit op het einde van zijn leven. Omwille van een ruzie werd Nikkô gedwongen de tempel te verlaten. Hij stichtte daarop de Taiseki-tempel aan de voet van de berg Fuji. Dit was het begin van de Nichiren Shô-shû. De volgelingen van Nikkô zagen in hem de ware geestelijke erfgenaam van de vereerde meester Nichiren. De doctrine van de secte werd nadien gesystematiseerd door Nikkan (1665-1726). Deze secte erkent Boeddha *Sâkyamuni* niet en erkent alleen Nichiren als de Boeddha van de *mappô*, als de enige redder die mag vereerd worden. In de Taiseki-tempel wordt een houten *mandara* bewaard, die zagezegd door Nichiren zou geschilderd zijn. Deze *mandara* alleen zou doeltreffend zijn voor de redding van de mensen. De historische en scripturaire gronden van de stellingen van de Nichiren Shô-shû zijn echter maar dunnetjes. De secte bleef onbeduidend. Toch moesten we deze secte even vermelden omwille van het belang dat ze kreeg in de moderne godsdienstgeschiedenis van Japan via één van de nieuwe religies nl. de *Sôka Gakkai*.

Tot slot moeten we nog één opmerking maken over *Nichiren's* beweging. Deze school, die gebaseerd was op de leer van de universele verlossing geleerd door de Lotus-*sûtra*, evolueerde tot de meest exclusief religieuze, sociale en politieke gemeenschap van Japan. Het karakter en het fanatisme van Nichiren zelf is daaraan zeker niet vreemd.

⁶² Cfr. Anesaki, *o.c.*, p. 204.

Terwijl de leer van het Zuivere Land, het *nembutsu* en de Lotus zich een weg baanden door Japan, had zich nog een andere religieuze beweging in gang gezet, die zocht naar vereenvoudiging van de religie. Dit zoeken echter verliep langs heel andere paden dan dat van Hônen, Shinran en Nichiren. Hier liep de weg over strenge tucht en meditatie om tot de verlichting te komen.

In tegenstelling met Hônen en Shinran, die niet naar China gingen, is bij de Zen-secten kenmerkend dat er een nauwe verbinding bestond tussen China en de grote Japanse Zen-meesters Eisai en Dôgen. Deze twee laatsten gingen zelf naar het Chinese Rijk om daar in de leer te gaan, terwijl ook Chinese Zen-meesters naar Japan overkwamen.

In China bestond de Ch'an (Zen) zij aan zij met andere boeddhistische tradities. Daar was het dat de praktijk van de *dhyâna* of meditatie de basis werd van een aparte school van Boeddhisme. In Zuid-China ontwikkelde zich een beweging, die in oppositie tot het scholasticisme van Noord-China dat de nadruk legde op schriften en filosofische discussie, het accent verplaatste naar de intuïtieve verlichting en het verwerpen van alle scripturaire of kerkelijke autoriteit. Zo ontstond de Chinese Ch'an-school. We mogen echter niet denken dat er maar één Ch'an-school bestond. In feite waren er verscheidene. Een groep mensen verzamelde zich rond een meester en vormden groep of school. Elke school beriep zich op een soort patriarchale transmissie van de waarheid van de eerste meester Boeddha zelf⁶³. Onderstrepen we daarbij ook nog dat de Zen in China de taoïstische nadruk op het individualistisch karakter en een nauwe persoonlijke identificatie met de natuurlijke orde in zich had opgenomen, samen met de taoïstische anti-intellectuele en anti-tekstuele neiging. Zen legde de nadruk op de directe, persoonlijke overdracht van de waarheid van de meester op de leerling, apart van schriften, een soort individualistische onafhankelijkheid van alle autoriteit, rigoureuze meditatie-methoden en strikte karakteriële discipline. Zen zag ook de

⁶³ Volgens een wijd verspreide traditie was deze transmissie begonnen door Boeddha zelf, die op de Gierenpiek zat toen Brahma hem een bloem overhandigde en hem vroeg de Wet te verspreiden. Boeddha nam de bloem aan en draaide ermee met zijn vingers maar zei niets. Iedereen die bij hem was, werd met verbazing geslagen behalve *Kāśyapa*, die deze wijze van onderrichten door middel van tekens door Boeddha verstond. *Kāśyapa* werd daarop met de opdracht gelast de waarheid op die manier verder door te geven. Zo ging de transmissie van de waarheid van de ene patriarch door op de andere zonder gesproken prediking of geschreven letter maar met geheimzinnige tekens als enige vorm van communicatie. De 26ste patriarch *Bodhidharma* (Daruma) bracht de methode over naar China; cfr. Tsunoda *e.a.*, *o.c.*, Vol. I, p. 227 en Gundert, *o.c.*, pp. 97-98.

redding in een meer traditionele vorm van verlichting door het kennen van en het steunen op zichzelf⁶⁴.

De Zen was eigenlijk niet nieuw voor Japan. Men had reeds Zen beoefend in het Boeddhisme vanaf de Nara-scholen⁶⁵. De Japanse priester Dôshô, die in 653 meetrok met een Japanse ambassade naar China, predikte in de Hossô-school vanaf 654 de Zen⁶⁶. Een andere figuur, die de Zen vanuit China naar Japan overgebracht had, was de meester Tao-hsüan (Dôsen), die in 735 aankwam. Hij onderhield vooral contacten met de Kego- en Ritsu-scholen van Nara⁶⁷. In de Heian-tijd vinden we de Zen geïntegreerd in de Tendai. Saichô leerde de Zen kennen én in Japan én in China. Hierover zegt Eliot :

"Tradition states that even before he went to China he studied Zen under Gyôhō, the pupil of Dôsen, a Chinese priest of the northern school of Zen, and that subsequently after reaching China he received instruction from Shōnen, who represented the line of Hui-Nêng... it seems clear that the study of Zen was never a popular or important part of the curriculum of Hieizan... So far as I know, there is no record of Zen even forming a subject of discussion, and when in the twelfth and thirteenth centuries Eisai and Dôgen preached it to the Japanese public, they were to all intents and purposes introducing a new school"⁶⁸.

Toch menen we dat Dumoulin dichter de realiteit benadert, wanneer hij genuanceerd zegt dat het comtemplatieve element van de Tendai-traditie, dat steeds belangrijk is geweest vanaf het begin van deze school, zeker versterkt werd door de Zen-invloed én vanuit China waar Saichô contact had met een Zen-meester én vanuit Japan zelf waar Saichô reeds had kennis gemaakt met de Zen⁶⁹. Het komt ons aldus overdreven voor vanwege Eliot dat de twee grote Japanse Zen-meesters Eisai en Dôgen een totaal nieuw iets introduceerden, toen ze hun Zen-leer begonnen bekend te maken. In de eerste helft van de 9e eeuw was er nog de

⁶⁴ Cfr. Reischauer, Fairbank, *o.c.*, pp. 547-548.

⁶⁵ Cfr. Heinrich Dumoulin, S.J., *A History of Zen Buddhism*, tr. Paul Peachy, New York/Toronto/San Francisco, 1965, pp. 137-138: "We may rightly assume that the meditative exercises which characterized Buddhism in all stages of development held a prominent place from the beginning in the practical piety of Japanese Buddhists".

⁶⁶ Dôshô werd onder invloed van zijn Chinese meester Hsüan-tsang aangetrokken tot de Zen.

⁶⁷ Kitagawa, *o.c.*, pp. 122-123, noemt Dôsen een vinaya-meester en verbindt hem aldus met de Ritsu-school; Dumoulin, *o.c.*, p. 138 verbindt hem met Kego en Ritsu.

⁶⁸ Cfr. Eliot, *o.c.*, p. 331.

⁶⁹ Cfr. Dumoulin, *o.c.*, p. 138.

Chinese monnik I K'ung, die naar Japan kwam op uitnodiging van keizerin Tachibana Kachiko om de Zen te onderwijzen eerst aan het hof en nadien in een tempel in Kyôto Hij had echter geen succes en keerde ontgoocheld naar China terug⁷⁰

Al deze eerste contacten met de Zen waren echter niet doordringend genoeg Onder de Heian-tijd waren Tendai en Shingon zo overweldigend met hun filosofische speculaties en magie, dat de eigenlijk Zen niet aan bod kon komen Het was dan in de Kamakura-tijd dat de Zen opnieuw geïmporteerd werd uit China Hier vinden we dus weer een heroriëntering van het Japans Boeddhisme op China Deze verbinding, die bestaat tussen de verhouding tussen Zen meester en leerlingen, zou ons de indruk kunnen geven dat de Japanse Zen een zuiver Chinees importproduct is Toch is de Japanse Zen beweging een eigen richting opgegaan Het receptieve Japan gaat spontaan kiezend te werk Daarbij brengt het een eigen exclusieve benadering van de Zen tot stand⁷¹ Daarenboven vond het er een gemakkelijke voedingsbodem Aldus Gundert

"Dem Stand der Krieger und Ritter (Samurai oder Bushi), der eben jetzt unter Führung des Hauses Minamoto einen der kaiserlichen Regierung überlegenen Mittelpunkt in Kamakura nahe dem heutigen Tôkyô schuf, musste das Zen mit seiner Mannlichkeit und Zucht, seiner schlichten Lebenskunst und Todesverachtung, seiner Vornehmheit und Ritterlichkeit wie gerufen erscheinen, und er ergriff es deshalb noch eifriger als die mehr für das friedliche Volk geeignete Botschaft des frommen Hônen"⁷²

⁷⁰ Cfr *ibid* pp 138 139

⁷¹ Cfr Gossmann, *oc*, p 38, Dumoulin, *oc*, p 149 The transplanting of Zen to Japan did not mean a mere passive reception of a foreign tradition, though admittedly the admiration of the Japanese Buddhist monks for China knew no bounds But it was not a matter of reception and absorption only

⁷² Cfr Gundert, *oc*, p 96, Reischauer, Fairbank, *oc*, p 348

The Zen emphasis on personal character and discipline and on a simple life close to nature, as well as its rejection of scholasticism, all appealed to the medieval Japanese warrior because it fitted his need for inner stamina more than did the emotionalism and easy salvation of the popular faith sects From Zen he could draw the strength required for his code of physical bravery and absolute loyalty Zen, therefore, had an immediate success among the warrior class, Alan W Watts, *The Way of Zen*, Harmondsworth, 1962, p 127 It should be noted that Zen arrived in Japan shortly after the beginning of the Kamakura Era, when the military dictator Yoritomo and his *samurai* followers had seized power from the hands of the then somewhat decadent nobility This historical coincidence provided the military class, the *samurai*, with a type of Buddhism which appealed to them strongly because of its practical and earthy qualities and because of the directness and simplicity of its approach

Dit is des belangrijker daar de ridderstand een grote invloed uitoefende op het landsbeleid.

Opvallend in de Zen zijn de directheid waarmee men de beleving van de verlichting nastreeft en de strakheid waarmee men vele rituele en leerstellige aanslibbingen als hinderlijk voor het heil ter zijde legt, de ene school meer, de andere school minder. Dogma en filosofie als zodanig zijn niet in staat de beleving van de verlichting te brengen, deze wordt daarentegen benaderd als een absoluut onberekenbaar geheim. Daarom wordt er in de Zen gestreefd naar het tot bedaren brengen van alle onrust van de menselijke gedachtenwereld. Vandaar het stilzwijgen mediteren en de contemplatie, want de verlichting kan slechts intuïtief tot stand komen. Zen heeft als doel de mens de intuïtieve zekerheid te geven in het diepste van zichzelf een ultieme realiteit ontdekt te hebben, die alle individuele verschillen en tijdelijke veranderingen transcendeert. Deze realiteit betekent de fundamentele eenheid van bestaan, een eenheid die aan de grondslag ligt van alle dingen en die alles doordringt. Dit is nochtans niet te zoeken in de externe wereld maar direct in het eigen innerlijke. Het betreft hier eigenlijk een kosmische realiteit, die tegelijkertijd moet gerealiseerd worden in elke mens. Wanneer iemand dat heeft bereikt door training in de Zen, dan heeft hij het universum in zichzelf geabsorbeerd wat gelijkstaat met identificatie met de kosmos. De mens blijft onverstoord en is zonder kommer voor winst of plezier, vrees voor tegenslag en rampen⁷³. Het is dan ook te begrijpen dat er in de Zen niet onmiddellijk plaats is voor gewijde formules noch voor geloof in een redder.

Twee richtingen komen hier aan bod: de Rinzai-sect met Eisai en de Sôtô-sect met Dôgen⁷⁴.

1. *Eisai en de Rinzai-sect*

Eisai (1141-1215) trad als jonge monnik binnen op de Hiei-zan, maar spoedig werd hij zich bewust van het religieuze verval dat de Tendai be-

⁷³ Cfr. Anesaki, *o.c.*, pp. 208-209.

⁷⁴ De derde Zen-sect, de Fuke-shû werd in 1254 begonnen door Kakushin. Na zijn terugkeer uit China verspreidde hij zijn visie al predikend en op de fluit spelend. Rondtrekkende *samurai* en buiten de wet gestelden traden deze Zen-richting bij. Ze werd een middel om aan het gerecht te ontsnappen zodat Ieyasu haar aan strikte voorschriften onderwierp. Ze werd helemaal opgeheven in 1871. Over Kakushin en de Fuke-shû, cfr. Dumoulin, *o.c.*, pp. 148-149 en Eliot, *o.c.*, p. 285. We gaan in ons betoog niet verder in op deze Zen-tak.

Nog een vierde secte, de Obaku, kwam tot stand in 1655, waarover *infra*, H. V, pp. 163-164.

heerste. Zijn reactie daarop was niet dezelfde als die van Hōnen, Shinran en Nichiren, die gingen streven naar de zekerheid van de redding. Eisai wilde daarentegen de traditionele glorie van het Boeddhisme in Japan herstellen.

Hij trok een eerste maal in 1168 naar China om er de ware Tendai-traditie te leren en bezocht er verschillende Tendai-kloosters. Hij werd aangetrokken door de Zen, die toen bloeide in China⁷⁵. Hij raakte ervan overtuigd dat de Zen kon bijdragen tot het herstel van het Japans Boeddhisme. Van 1187 tot 1191 verbleef hij een tweede maal in China voor verdere training in de Ch'an, T'ien T'ai en vinaya⁷⁶. Daarna stichtte hij eerst een Rinzaï-tempel op het eiland Kyūshū. Hij zegde en schreef dat de Zen superieur was aan de Tendai, zette de Zen-leer uiteen maar kreeg moeilijkheden met de Tendai-monniken. Hij kreeg echter de steun van het hof in Kyōto en van het regime in Kamakura. In 1202 vestigde hij zich in de Kennin-ji in Kyōto. Hij schreef de *Kōzen Gokokuron* (Traktaat over de Bescherming van de Staat door het verspreiden van de Zen). Hierdoor toonde hij zijn ijver om de Zen meer bekend te maken maar ook zijn nationalisme, zo kenmerkend voor de Japanner⁷⁷. Overtuigd als hij was van de *niappo*, zag hij in de Zen het redmiddel voor de staat. Daarom verlangde hij ook de erkenning van de Zen als een onafhankelijke school, maar omwille van de praktische situatie moest hij toegevingen doen aan de andere boeddhistische secten⁷⁸.

De leer van Eisai was dus die van de Chinese Lin Ch'i-sect. De Lin Ch'i had als voornaamste kenmerken in China : onafhankelijkheid van gesproken of geschreven woorden, speciale transmissie van de waarheid buiten de klassieke leermethoden en het schouwen in de eigen natuur van de mens, dus de gewone kenmerken van de Zen⁷⁹. Nochtans kunnen we niet zeggen dat Eisai deze secte uit sic overplante in zijn vaderland.

⁷⁵ Ten tijde van Eisai had de Zen in China een hoge bloeiperiode bereikt; cfr. Tsunoda, *e.a.*, *o.c.*, Vol. I, p. 230.

⁷⁶ Eisai plande ook een reis naar India, naar de bronnen van het Boeddhisme. Ongunstig weer en oppositie van de Chinese autoriteiten deden echter zijn plan mislukken, maar gaven hem tevens de kans om dieper door te dringen in de Ch'an. Hij kreeg de verlichting in de Lin Ch'i-sect; cfr. Tsunoda *e.a.*, *l.c.* en Dumoulin, *o.c.*, p. 140.

⁷⁷ Cfr. Nakamura, *o.c.*, p. 442. "... and for any rising Zen sect it was necessary to stress its concern for protection of the state in order to be state-authorized". We menen nochtans een uitzondering te moeten maken voor Dōgen zelf, waarover *infra*, pp. 137-138. Voor teksten uit de *Kōzen Gokokuron*, cfr. Tsunoda *e.a.*, *o.c.*, Vol. I, pp. 236-237.

⁷⁸ Cfr. Kitagawa, *o.c.*, p. 124.

⁷⁹ Quotatie in Kenneth W. Morgan, ed., *The Path of the Buddha*, New York, 1956, p. 340, geciteerd door Kitagawa, *o.c.*, p. 124.

Hij bestudeerde de religieuze wetten en deed mee aan ceremoniele praktijken. In zijn tempel in Kyôto was, naast een Zen-meditatiezaal, ook een plaats voor de Tendai- en Shingon riten. Kitagawa meent dat hij Zen, Tendai en Shingon tegelijk beoefende, aan anderen het *nembutsu* aanbeval en zelfs het Zen esoterisme (*Zen mitsu*) opzette. Aldus gaf hij ruimte aan gebed en incantaties⁸⁰. Hij reciteerde de Shingon *sûtra's* en steunde aldus ook op scripturaire middelen.

Hij trok naar Kamakura, de stad waar de militaire regering zetelde. Daar kende hij een groot succes bij de strijdersklasse. Hij vestigde er een centrum van Zen studie en wat Tsunoda noemt

" inaugurated what was to become a historic *rapprochement* between this sect and the military warlords of Japan "⁸¹

We kunnen dus zeggen dat de houding van Eisai er een van compromissen is geweest. Het is karakteristiek voor zijn pionierswerk dat hij zichzelf verbond met de nieuwe politieke macht in Kamakura⁸² en moest inbinden voor de gevestigde secten. Aldus deed hij veel om de Zen in Japan te doen aanvaarden.

De school van Eisai ontwikkelde een speciale techniek en discipline, de *kôan*, die leiden moet tot het plots bereiken van de verlichting. De *kôan* is een thema waarop de Zen leerling zich moet concentreren en bestaat uit een probleem of dilemma. De oplossing ervan is uitgewerkt door vroegere Zen meesters. Deze oplossing ligt echter niet in het bereik van het gewone denkproces van de mens, zodat de leerlingen er lange tijd, soms dagen en weken, mee bezig zijn. Plots komt dan de verlichting, soms veroorzaakt door een of andere bijkomstige gebeurtenis, b.v. een klank of een blik, die de Zen-leerling treft, of soms ook door een vrijwillige tussenkomst van de Zen meester, b.v. een kreet of een klap op het hoofd van de leerling met de bedoeling de verlichting te doen losbreken. Deze *kôan* zijn eigenlijk niets anders dan aansporingen om de geest uit het kluwen van contrasten, uit de affirmaties en negaties waartoe de mens steeds geneigd is, te bevrijden en de voorstellingen uit te schakelen die men zich over de Boeddhanatuur gevormd heeft.

⁸⁰ Cfr *ibid.*, p. 125, cfr ook Nakamura, *o.c.*, p. 583. On the continent, from the beginning, the Zen sect did not approve of prayers. In Japan, also, for some time after the introduction of Zen, there was no praying, except in special cases. In the meanwhile, the Rinzai Zen sect of Eisai and his successors began to acquire a strong tinge of esotericism, including prayer. Hoewel de Kenninji-tempel nu exclusief Zen is, wordt er nog steeds een Tendai ceremonie voltrokken, aldus Dumoulin, *o.c.*, p. 141.

⁸¹ Cfr Tsunoda *ea.*, *o.c.*, Vol. I, p. 230.

⁸² Cfr Reischauer, Fairbank, *o.c.*, p. 548.

Aldus hecht de Rinzi-secte meer belang aan de *kôan* dan aan de *zazen*. *Zazen* betekent stille meditatie op een kussen. Hiermee wordt bedoeld dat de meditatie verricht wordt, neergeknield op een kussen. Men zit met opgericht bovenlichaam neer, verbant alle onrust en bindingen, denkt niet aan goed en kwaad, oordeelt niet over wat waar of vals is en doet alle voorstellingen, wensen en oordeel ophouden. Zo tracht men de Boeddhasfeer te bereiken, die achter alle woorden ligt. En zo bereidt men in het diepste van zichzelf ook de grote ervaring voor om de in de mens verborgen Boeddhanatuur te laten doorbreken in het *satori* of de experiëntie van de verlichting. De Rinzai ziet het beklemtonen van de *zazen* als een nadeel, dat leidt tot ledige passiviteit van het individu terwijl de *kôan* tot actieve dynamische zelfintrospectie stimuleert.

Eisai en zijn volgelingen deden geen directe pogingen om het gewone volk te benaderen maar hun bijdrage tot de evolutie van de Japanse cultuur is belangrijk geweest. Zij waren het die het Neo-confucianisme van Chu Hsi uit China in Japan binnenbrachten. Daarover echter nog verder in dit en het volgende hoofdstuk.

Verder trachtte de Rinzai-secte zich los te maken uit de greep van de Tendai en wilde onafhankelijk worden. Dat resulteerde in weerstand en vervolging door de monniken van de Hiei-zan in de 13e en 14e eeuw. Ze slaagde er echter in meer en meer de bescherming te verkrijgen van de leidende militaire klasse. *Shôgun* Hôjô Tokiyori (1227-1263) werd aanhanger van de Rinzai. Zo werd de verbinding bezegeld tussen Rinzai en de ridderstand van Kamakura⁸³. Rinzai werd zelfs staatsreligie in de Muromachi-tijd (1336-1573). Dat blijkt uit het feit dat in elke provincie een Rinzai-tempel opgericht werd. Zelfs toen in de 16e eeuw het land in politieke onstabiliteit verkeerde, waren de Zen-monniken in het algemeen de dragers en de instandhouders van de Japanse cultuur. Anesaki zegt hierover :

"Even in the midst of unrest and confusion civilizing work more or less prevailed, being carried on chiefly by Zen monks. As the holders of land property, libraries, collections of art, belonging to their monasteries, and as the men most advanced in culture, the Zen monks were not only able to maintain their own culture but worked to educate others"⁸⁴.

Literatuur, theeceremonie, nô-spel en alle takken van de kunst stonden onder de inspiratie van de Zen en krijgen van daaruit een spirituele diepte en grote verfijning⁸⁵.

⁸³ Cfr. Dumoulin, *o.c.*, p. 142.

⁸⁴ Cfr. Anesaki, *o.c.*, p. 234.

⁸⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 212-214 en 224-228 en Dumoulin, *o.c.*, pp. 175-197.

De strengheid van de *kôan*, die aan de grondslag lag van de Rinzaï-secte, trok echter niet de brede lagen van het volk aan, maar alleen de ernstige zoekers, vooral in Kamakura.

2. Dôgen en de Sôtô-secte.

De twee grote Zen-figuur die zijn stempel drukte op de Japanse religieuze geschiedenis was Dôgen (1200-1253). Het is best mogelijk dat hij de sterkste en origineelste denker is ooit door Japan voortgebracht⁸⁶.

Hij was afkomstig uit de hofadel en kreeg als kind een zorgvuldige literaire training. Hij verloor zijn ouders en zijn oom bestemde hem een hoge seculaire carrière voor. Toen Dôgen dat vernam, vluchtte hij en trad op 13 jarige leeftijd binnen op de Hiei-zan en ontving de wijding⁸⁷. Zijn grote vraag was het probleem over de zekerheid het Boeddhisme te bereiken. Op de Hiei-zan vond hij geen oplossing. Hij ging om raad bij de monnik Kôin van de Tendai-tempel, Miidera, bij het Biwa-meer. Deze man was zelf een zoeker en werd later amidist. Maar, zoals Tsunoda zegt :

"... Dôgen was disappointed to find no true refuge from worldly life and only an academic or ritualistic interest in the Buddhist ideal. "It is taught that 'we are all born Buddhas', but I have been unable to find among the inmates (of Mt. Hiei) a single person who looks like a Buddha", he complained. "It seems that a collection of Scriptures is worth nothing unless someone puts it to real use" "⁸⁸.

Kôin verwees hem naar Eisai. Dôgen kwam in Kyôto in contact met Myôzen, de leerling van Eisai, die zijn meester had opgevolgd als abt van de Kennin-ji⁸⁹. Het enige wat hij daar kon leren was de Zen zoals deze

⁸⁶ Cfr. *ibid.*, p. 151 : "Doubtless he was a man of singular magnetism. His writings preserve for posterity his genuine humanity and his creative thought. The crucial element in them is his religious intuition, deeply convincing in its authenticity".

⁸⁷ Volgens Dumoulin, *o.c.*, pp. 152-153, had Dôgen's moeder op haar sterfbed gevraagd dat hij monnik zou worden, de wet van Boedha volgen, zou bidden voor zijn overleden ouders en werken voor de redding van alle wezens. Zijn vlucht greep plaats toen hij de plannen van zijn oom omtrent zijn toekomst vernam.

⁸⁸ Cfr. Tsunoda *e.a.*, *o.c.*, Vol. I, p. 231.

⁸⁹ Het is niet zeker dat Dôgen een ontmoeting had met Eisai. De bronnen geven daarvoor geen enkele aanduiding; cfr. Dumoulin, *o.c.*, p. 153. Ook Anesaki, *o.c.*, p. 207 spreekt niet over een ontmoeting met Eisai maar zegt wel : "Another leader and organizer of Zen Buddhism in Japan was Dôgen (1200-1253) who had also been at Hiei and had been initiated into Zen by a disciple of Yeisai". Tsunoda *e.a.*, *l.c.*, meent echter van wel : "From Mt. Hiei Dôgen went to see Eisai, who died soon thereafter".

beoefend werd in de Rinzaï-sect. Immers de esoterische doctrines van Tendai en Shingon en de verscheidene *sûtra's*, die toen ook bestudeerd werden in de Kennin-ji, had hij leren kennen op de Hiei-zan.

Hij trok in 1223 naar China en kwam terecht in het T'ien T'ung-klooster maar hij bleef onvoldaan. Hij trok rond van klooster tot klooster van verschillende boeddhistische secten tot hij vernam dat Ju Ching (1163-1228) abt geworden was van het T'ien T'ung-klooster. Hij ging ernaar toe en vond er zijn ware meester in de persoon van de nieuwe abt, een strenge ascetische monnik, die de Zen helemaal was toegeedaan. Daar kreeg Dôgen de verlichting⁹⁰. In 1227 keerde hij terug naar Japan en had niet direct de bedoeling een nieuwe secte te stichten⁹¹. Hij schreef een kort werkje, een soort introductie tot de meditatie- of de *zazen*-praktijk, *Fukan Zazengi* (Algemeen Onderricht voor de promotie van Zazen) genaamd. Hij vestigde zich in een kleine tempel, die weldra een belangrijk centrum werd van Zen-praktijk en die vele religieuze zoekers aantrok. Overtuigd als hij was van de *mappô*, leerde hij dat, zelfs gedurende de tijd van de ondergang van de Boeddhawet, het land vrede kon kennen, indien de ware leer maar beoefend werd. Hij begon in 1231 zijn groot werk *Shôbôgenzô* (De schat van de kennis van de volmaakte Wet) dat hij slechts in 1253 beeindigde⁹². In 1236 richtte hij zijn eerste volledig onafhankelijke Zen-tempel in Japan op. Zoals het lot geweest was van vele andere religieuze hernieuwers, reageerden de monniken van de Hiei-zan tegen Dôgen. Maar onafhankelijk als hij was, weigerde hij iets anders te bevorderen dan de Zen. Hij trok zich terug in de afgelegen provincie Echizen, liever dan toe te geven aan de gevestigde religieuze machten van zijn tijd. Daar stichtte hij in 1243 de Eihei-ji, de tempel van de eeuwige vrede, waar hij zijn leerlingen de strengste Zen-discipline inoefende zonder te zoeken naar steun of erkenning van wereldlijke autoriteiten. Hij stierf in 1253.

Dôgen was een zeer onafhankelijke en intransigente geest. Hij volgde daarom ook niet slaafs na wat in de continentale Zen-kringen voorgehouden werd maar bouwde een eigen Zen-systeem uit. Hoewel hij de ideeën van de Chinese T'sao Tung (Sôtô) in Japan invoerde, verwierp

⁹⁰ Over de omstandigheden waarin deze verlichting plaats vond, cfr Tsunoda, *ea*, *lc*.

⁹¹ Cfr Dumoulin, *oc*, p 157 "He had no intention of founding a new sect but wanted to devote his life to the realization of the true Dharma in meditation", Kitagawa, *oc*, p 127 "Returning to Japan in 1227, he tried to transmit his newly gained insight without establishing a new sect".

⁹² Over de *Shôbôgenzô*, cfr Dumoulin, *oc*, pp 157, 158 en pp 306-307, nota 6, Watts, *oc*, pp 127-128

hij alle sectarische bindingen, maar zijn latere volgelingen identificeerden hem met deze school. Dat gebeurde omdat hij het meest sympathiek stond tegenover en het meest beïnvloed was door de leer van de T'sao Tung-meesters⁹³. Eerst hield hij dat de verlichting kon bekomen worden in het seculaire leven, maar geleidelijk evolueerde hij naar monastieke nadruk en wees hij gedragsregels aan voor een georganiseerde kloostergemeenschap⁹⁴. Toch bleef hij bij het standpunt dat de waarheid van het Boeddhisme voor gelijk wie toegankelijk is. Zo waren er onder meer vrouwen, die tot zijn leerlingen behoorden. Het meest succes echter kende zijn visie bij de *samurai* van de provincies.

In de continentale Zen-milieus was een controverse gaande waarbij men onder meer beweerde dat alleen de transmissie van de waarheid van meester tot leerling authentiek was en de scripturaire transmissie niet echt boeddhistisch. Dôgen koos echter voor de twee : hij hield vast aan de twee vormen van lering. Hij steunde op de studie van de *sûtra's*⁹⁵. Maar hierin was hij niet passief. Hij had zijn eigen ideeën over hun inhoud en interpreteerde ze dan ook naar zijn eigen visie.

In tegenstelling tot Eisai die de *kôan* belangrijker vond, meende Dôgen dat de *zazen* voorop moest staan. Het zitten onder de *bodhi*-boom van *Śākyamuni*, die daardoor de verlichting bereikte, was daarvoor voor hem het beste bewijs. Maar zijn visie op de *zazen* moet aldus gezien worden : neerzitten in stille meditatie moet gebeuren, niet opdat de mediterende voor zichzelf het Boeddaschap zou bereiken, maar alleen omwille van het Boeddaschap zelf. Hierbij citeerde hij een Zen-meester, die zegde :

⁹³ Cfr. Dumoulin, *o.c.*, p. 160 : "...Dôgen regarded *zazen* as bound to no particular school and as nothing other than "the great way of the Buddhas and the patriarchs". It is thus an irony of history that the Sôtô-sect, which was transplanted to Japan by Dôgen, became the most strongest of all Japanese Zen sects"; Tsunoda *e.a.*, *o.c.*, Vol. I, p. 233, nota 2.

⁹⁴ Cfr. Kitagawa, *o.c.*, pp. 127-128. We geven enkele voorbeelden overgenomen uit Dumoulin, *o.c.*, pp. 157-158 : de discipelen, die de weg zoeken, moeten zichzelf bevrijden van alle verlangen naar persoonlijke eer of winst. De toekomst hoeft men niet te vrezen. Alleen het nu is belangrijk. Allen moeten samenleven in harmonie en de oefeningen, noodzakelijk tot de verlichting, verrichten. In de meditatiezaal is het niet toegelaten te studeren of *sûtra's* te lezen. Er mogen geen recitaties zijn van het *nembutsu*. Iedereen moet de instructies van de abt volgen en zacht spreken. Nakamura, *o.c.*, p. 453 zegt dat Dôgen van plan was rationeel elk van de regels en doctrines van de Zen op te stellen maar dat hij dit plan liet varen en de voorkeur gaf aan de autoriteit van de meester en de traditie boven rationeel denken.

⁹⁵ De studie van de *sûtra's* werd derhalve door Dôgen niet veroordeeld, maar kon bedreven worden op voorwaarde dat dit niet zou leiden tot het meesterschap van de *sûtra's* boven de student.

"If you want to obtain a certain thing, you must first be a certain man. Once you have become a certain man, obtaining that certain thing won't be a concern of yours any more" ⁹⁶

Kôan vroeg ook te veel mentaal werk en zocht het bereiken van het Boedddhaschap door de geest alleen in plaats van door alle faculteiten en activiteiten van de hele mens. Daarom stelde hij meer belang in de *zazen*, zonder enige gedachte of enig bepaald probleem in de geest. Dat vereiste een mentale en fysische, morele en intellectuele discipline waarbij de hele mens betrokken was en waardoor een graduele en het hele leven durende realisatie geschiedde in plaats van het plotse losbreken in de verlichting⁹⁷. Dit wijst ook zeer duidelijk op de traditionele intramundane houding van de Japanner. Dôgen maakt hierop geen uitzondering.

Tegen de nadruk op de *zazen* zou vanuit het standpunt van Eisai volgende objectie kunnen gemaakt worden: dat het namelijk leiden zou tot gewone passiviteit in plaats van tot dynamische zelfintrospectie, die het gevolg is van de *kôan*. Maar Dôgen zag de *zazen* nu juist niet als gebrek aan dynamisme vermits hij de *zazen* eerder zag als een levenswijze. Precies zoals het doel van de *zazen* de realisatie is van het Boedddhaschap, zo wordt ook datzelfde Boedddhaschap gedurig gerealiseerd in het leven door onzelfzuchtige actie en voortdurende inspanning. Het Boedddhaschap wordt aldus niet iets dat statisch is en plots bereikt wordt, maar iets dat bij elke inspanning groeit. Dus het levende leven zelf is Zen.

Evenals de admidisten en Nichiren legde Dôgen toch ook nadruk op het geloof. Nakamura zegt:

"According to Dôgen, rather than achieve enlightenment through one's ascetic practices, one should, in the final analysis, have absolute devotion to the Buddha as an ideal person, and *be saved by him*" ⁹⁸

Aldus krijgen we bij Dôgen, naast de scripturaire autoriteit, ook nog de categorie van het geloof in Boeddha. Volgens Kitagawa leidde hem dat onbewust tot sacerdotalisme en vormen van autoritair zijn. Concreet gezien: de discipel moet geloof hebben in zijn meester⁹⁹. De vermelde auteur vergeet hier nochtans op te merken dat de absolute overgave aan autoriteit (hier in casu aan Dôgen) ook een specifieke Japanse eigenschap is en dat het derhalve niet verwonderlijk is dat we deze eigenschap

⁹⁶ Cfr. Tsunoda *ea, lc*.

⁹⁷ Cfr. Tsunoda *ea, oc*, Vol I, pp. 248-249 en Dumoulin, *oc*, p. 161.

⁹⁸ Cfr. Nakamura, *oc*, p. 457 en Dumoulin, *oc*, pp. 170-174.

⁹⁹ Cfr. Kitagawa, *oc*, p. 129.

aantreffen in de Sôtô van Dôgen. We citeren hier uit het onderricht van Dôgen :

"By practicing asceticism in a group, one attains the Way. It is like boarding a boat without knowing how to row. Since one trusts a good boatman, it makes no difference whether one knows how to row; one gets to the other side. Thus one should follow a good teacher and practice in a group. Then, since one is not relying on one's own resources, one naturally attains the Way"¹⁰⁰.

We kunnen ons ook nog afvragen of Dôgen, evenals vele andere Japanse religieuze leiders nationalistisch was. We menen deze vraag, steunend op Watanabe, ontkennend te mogen beantwoorden¹⁰¹. Hoewel de Kôshô-ji in Uji, waar Dôgen verbleef na zijn terugkeer uit China, de naam droeg van Kannon Dôriin Kôshôgokoku-ji (Tempel tot Bescherming van de Natie door het verspreiden van de heilige Praktijken), blijkt uit zijn woorden en gedrag dat hij zoveel mogelijk het contact vermeed met de politieke autoriteiten en dat hij niet wenste gebonden te zijn. Integendeel, hij uitte soms bittere kritiek. Hoewel van adellijke afkomst voelde hij zich niet geneigd zich te associëren met de politieke gezagdragers van Kyôto en Kamakura. Hij bleef trouw aan zijn principe afzijdig te blijven van de politieke macht van de natie. Het was in zijn tijd een grote eer voor een boeddhistisch monnik adviseur van de keizer te zijn. Maar daarvoor heeft hij slechts volgende woorden over, die tevens getuigen van een scherpe kritiek op het Japan van zijn tijd :

"When an advisor of the Emperor is chosen, by no means does it signify that a righteous person has been chosen. It is hard for the Emperor to know a righteous person. He only promotes someone on hearing the recommendation of the ministers. There have been teachers of Emperors who were virtuous in the past and present, and there have been many teachers who were not righteous. Those who are promoted in the sullied generation are unvirtuous men, and those who are not promoted in the sullied age are virtuous men"¹⁰².

Toen *shôgun* Hôjô Tokiyori van Kamakura hem verzocht daar te blijven en zelfs een tempel voor hem wilde bouwen weigerde hij. Nadien sloeg hij een aanbod af van dezelfde *shôgun*, die hem een leengoed aanbod. Toen in 1250 de ex-keizer Gosaga hem een purperen erekleed aan-

¹⁰⁰ Geciteerd door Nakamura, *o.c.*, p. 453. Hier toont Dôgen eens te meer zijn onafhankelijk karakter, want zijn eigen Chinese meester Ju Ching zegt : "To practice true Zen, one does not think about the masters"; cfr. *ibid.*, p. 454.

¹⁰¹ Cfr. Watanabe, *o.c.*, pp. 66-69

¹⁰² Geciteerd *ibid.* p. 67.

bood, weigerde hij tweemaal. De derde maal aanvaardde hij het onwillig. Hij meende dat een landsbeleid rechtschapen is als ieder zijn plicht doet. Zo doet ook de monnik zijn plicht voor het land als hij streeft naar discipline.

De Sôtô-secte kende na de dood van de grote meester een eigen evolutie. Zijn opvolger Ejô, de abt van de Eihei-ji, stuurde Gekai naar de tempels van Kamakura, Kyôto en China om er de monastieke regels te bestuderen. Zo voerde men vele minutieuze regels en stipulaties in, die wel in de lijn lagen van Dôgen, maar waardoor zijn geest tenslotte verloren ging. In de Muromachi tijd (1336-1573) begonnen de Sôtô-priesters zich ook in te laten met de studie van het Neo-confucianisme. Tenslotte wedijverden heel wat Sôtô-tempels met de andere secten zoals de Shingon secte, de Jôdo secte, de Jôdo Shin-secte en de Hokke secte in het offeren van gebeden en incantaties.

VI ONTWAKENDE SPECULATIEVE ZELFBEZINNING VAN DE SHINTO

Tussen de 13e en de 16e eeuw zijn er nog enkele andere belangrijke feiten in de Japanse godsdienstgeschiedenis, die moeten behandeld worden: het binnenkomen van het Neo-confucianisme, het begin van het schrijven van echte historie en van daaruit een eerste speculatieve zelfbezinning van de Shintô.

We wezen reeds op het feit dat de Zen verantwoordelijk is voor de bloei van het Neo-confucianisme in Japan¹⁰³. Hoewel het ten volle zal doorbreken in de Tokugawa tijd (17e-19e eeuw), die in het volgend hoofdstuk behandeld wordt, moeten we hier toch opmerken dat het reeds voordien bekend was in Japan en reeds vroeg het Japanse denken begon te beïnvloeden.

Het heeft als grote figuur de Chinees Chu Hsi (1130-1200)¹⁰⁴. De school van Chu Hsi houdt in dat alle dingen hun respectievelijk *li* of fundamenteel principe van vorm hebben. Wanneer men al deze *li* samenbrengt, constitueren ze het limietloze, tijdeloze, Ultieme Supreme, het groot principe dat aan de grondslag ligt van alle fenomenale dingen, het

¹⁰³ Cfr *supra*, p. 132.

¹⁰⁴ Over Chu Hsi: Reischauer, Fairbank, *oc.*, pp. 238-239. Chu Hsi, who has sometimes been compared with Thomas Aquinas in Europe, was in many ways the perfect Confucianist. He was not only a statesman, even if not a very important one, he was also a famous historian, and the greatest of the commentators on the classics, as well as China's leading philosopher after the classic age. He put his stamp so heavily on Neo-Confucian thought that in East Asia it has often been known as Chu Hsi-ism, cfr ook *ibid.*, pp. 239-241.

reflecteert zichzelf in de vele dingen¹⁰⁵. Met dit vormprincipe *li* correspondeert *ch'i*, de materie. In betrekking nu tot de mens zeggen Chu Hsi en zijn school dat het *li* van de menselijke natuur zuiver en goed is. Dit *li* ligt aan de oorsprong van de vijf basisdeugden nl. liefde, rechtschapenheid, welvoeglijkheid, kennis en betrouwbaarheid. De menselijke natuur in actie is de manifestatie van zijn *li* door zijn *ch'i* of zijn fysische aspecten, die echter voortdurend dit *li* verduisteren en bezoedelen. Daarom moet de mens voortdurend zichzelf cultiveren wat leidt tot een soort verlichting die, zoals ze door Chu Hsi beschreven wordt, sterk doet denken aan Zen-ideeën. Deze wijze van redeneren, die men zowat de neo-confuciaanse metafysica kan noemen, kreeg haar toepassing op het ethische, sociale en politieke vlak. Op ethisch vlak concentreerde het Neo-confucianisme zich op een soort particularistisch familiegegeven, daarbij het accent leggend op de vijf relaties nl. tussen heerser en onderdaan, vader en zoon, echtgenoot en echtgenote, oudere en jongere broers, vriend en vriend. Deze relaties zijn relaties van gezag en gehoorzaamheid. Op politiek vlak krijgen we het ideaal van een welwillend paternalisme : de staat is één grote familie. De rol van de heerser is essentieel ethisch : een goed bestuur berust op het morele karakter of de sinceriteit van de heerser. De keizer moet heersen door het goede voorbeeld. Hij moet in zijn taak geholpen worden door moreel hoogstaande officiëlen waardoor hij zijn welwillend paternalisme kan uitoefenen. Aldus hadden de officiëlen de opdracht zich te trainen in de klassieke principes van juist gedrag en goed bestuur en moeten ze de heerser adviseren. Deze ethische, sociale en politieke toepassing van de ideeën van Chu Hsi zijn dus eigenlijk de toepassingen van het eeuwenoude Confucianisme, maar bereikten onder de invloed van deze denker een nieuw hoogtepunt in China.

Dit Neo-confucianisme werd in Japan binnengebracht én door Japanners zelf én door Chinese immigranten. Als eerste wordt genoemd de Japanner Shunjô (1166-1227) die in 1211 naar zijn vaderland terugkeerde na een verblijf in China van 1199 tot 1211. Maar zelfs vóór Shunjô's terugkeer was tenminste één boek van Chu Hsi in Japan bekend, hoewel men nog niet weet wanneer het eigenlijk binnenkwam¹⁰⁶. Shunjô wordt beschouwd als een veelzijdig man en was ook niet onbekend met magie¹⁰⁷. Hij was vertrouwd met Taoïsme, Confucianisme en Boeddhisme, en studeerde het Neo-confucianisme in China onder een volgeling

¹⁰⁵ Dit doet denken aan een invloed van het Boeddhisme : alle dingen zijn deelachtig aan het Ultieme Supreme en vinden daarin hun archetype.

¹⁰⁶ Cfr. Joseph J. Spae, *Itô Jinsai. A philosopher, educator and sinologist of the Tokugawa-period (Monumenta Serica, Monograph XII)*, Peiping, 1948, p. 32.

¹⁰⁷ Dat Shunjô vertrouwd was met magie kan verklaard worden uit het feit dat

van Chu Hsi¹⁰⁸ Verder is er nog de Japanner Enni (1218-1280), die ook na een verblijf in China de Neo-confuciaanse ideeën meebracht Onder de Chinese immigranten, die hiervoor in aanmerking komen, vermelden we Lan Chi (1213-1270) De monnik Gene (1269-1350) was de eerste die de nieuwe filosofische ideeën aan het hof introduceerde Verder zijn er nog Musō (1275-1351) en Kokan (1278-1346), die beiden het vertrouwen genoten van successieve keizers¹⁰⁹ De monniken van de Zen kloosters propageerden het Neo-confucianisme zo krachtig dat het in de tijd van keizer Hanazono (1297-1348) de meeste hovelingen won

Naast het binnendringen van het Neo-Confucianisme is er nog een feit dat van verstrekkende betekenis was voor de toekomst van Japan nl het opkomen van ernstige geschiedschrijving Tot aan de 12e eeuw beperkte men zich tot het schriftelijk opsommen van feiten zonder enige poging om ze met elkaar te verbinden of logisch te interpreteren Spae schrijft

"The spirit of the new history-writing came from China, and inasmuch as it is dependent on Confucian thought and opens a new window on the untiring efforts of the Japanese to assimilate in their peculiar way foreign elements" ¹¹⁰

In het geheel van voorgaande feiten moeten we het verschijnsel bekijken dat de Shintō begint te reflecteren op zichzelf, zich verdiept en eigen theorieën gaat opzetten waarbij het tracht zich los te weken van Chinese en Boeddhistische invloeden Dit is geen plots maar veeleer een evolutief gebeuren Het is een eerste povere aanzet, die in latere tijden zal uitlopen op de scheiding van Shintō en Boeddhisme Hoewel in de Kamakura tijd de Ryōbu-Shintō zijn hoogtepunt bereikt, zijn hier reeds de kiemen tot de scheiding van de beide religies aanwezig

De Shintō was op verre na niet dood Twee *shōgun*-families, de Minamoto die te Kamakura en de Ashikaga die te Kyōto regeerden, stelden de cultus van de krijgsgod Hachiman, hoewel sterk geboeddhistiseerd, op de voorgrond¹¹¹ Ze vereerden hem als hun voorvader Zijn schrijn in Kamakura was een beroemd oord geworden Dat zijn cultus shintō boeddhistisch is blijkt ook uit het feit dat Nichiren hem de schaduw van *Sākayamuni* en van de Lotus *sūtra* noemde¹¹² De in ballingschap gestorven

hij eerst behoorde tot de Shingon secte, cfr E Papinot, *Dictionary History and Geography of Japan*, Yokohama, 1909, p 595, bij het woord *Shunjō*

¹⁰⁸ Cfr Spae, *o c*, p 39

¹⁰⁹ Over Musō, cfr Tsunoda *et al*, *o c*, Vol I, pp 234-235

¹¹⁰ Cfr Spae, *o c*, p 46

¹¹¹ Over *kami* Hachiman en zijn boeddhisering, cfr *supra*, H II, p 75 en H III, p 95

¹¹² Cfr *supra*, pp 124

staatsman, dichter en geleerde Sugawara Michizane komt ook sterk op de voorgrond als de *kami* van de calligrafie en de dichtkunst¹¹³

De vergeefse invasies van de Mongolen in 1274 en 1281 hadden het nationaal bewustzijn van de Japanners versterkt. De goddelijke winden of de *kami-kaze*, waardoor de aanvallers niet in staat waren Japan te veroveren, werden geïnterpreteerd als bewijzen van de bescherming van de *kami* (om van Amaterasu en Hachiman). Daaruit groeit de ideologie van *Shinkoku* of het "Land der Goden", die in de 18e eeuw haar hoogtepunt zal bereiken door het werk van Hirata Atsutane.

Diegenen die verbonden waren met de *kami* schrijnen en het hof begonnen na te denken over de oude cultus en de oude geschriften over Japan. Hier zien we als het ware het ontstaan van een soort Shintôtheologie. Maar deze mensen waren ook de kinderen van hun tijd. Hun bezinning greep derhalve plaats binnen het kader van de ideënwelt waarin ze leefden en deze waren nog steeds doordrongen door Tendai-, Shingon- en gedeeltelijk ook door taoïstische principes. Zo ontstaat in de kringen van het *Gekû* of het buitenste schrijn van de Ise de zogenaamde Ise Shintô met de zogenaamde *Shintô Gobyu-sho* als canon. Deze *Shintô Gobyu-sho* zijn de vijf klassieke boeken van de Shintô en dateren waarschijnlijk uit het midden van de 13e eeuw. De auteur van het werk is onbekend en het berust op vervalsingen¹¹⁴. Maar met deze boeken als canon worden allerlei ideëen ontwikkeld en gecentreerd rond een soort trinitéistheologie waarin Toyouke no-ôkami van het buitenste schrijn verbonden wordt met de *kami* Kunitokotachi no-mikoto en Ameno-minaka-nushi no-mikoto¹¹⁵. Dit gebeurde om de voorrang van het buitenste schrijn te bewijzen boven het *Naikû*, het binnenste schrijn van Ise. Deze poging wordt verder doorgezet door Watarai Tsuneyoshi († 1339) en Watarai Ieyuki († ca. 1355), leden van de priesterlijke familie van het buitenste schrijn. Watarai Ieyuki schreef aldus een werk in vijftien delen, *Ruijû Jingi Hongen* (De oorsprong van de Shintô culten), een soort encyclopedie van de Shintô waarin zowat alle filosofische ideëen van zijn tijd opgenomen waren.

De politieke situatie was echter zeer belangrijk om de Shintô tot groter zelfbewustzijn te brengen. Reeds vanaf de Kamakura-tijd, toen de keizer-

¹¹³ Cfr. *supra*, H III, p. 95.

¹¹⁴ Over het vervalste karakter van de *Shintô Gobyu-sho*, cfr. Tsunoda, *et al.*, Vol. I, p. 265. "the Five Classics of Shinto, forgeries purporting to have been composed in remote antiquity", ook Muraoka Tsunetsugu, *Studies in Shinto Thought*, tr. Delmer M. Brown and James T. Araki, [Tokyo], 1964, p. 7. "the *Gobyu-sho* (The Five Books), is significant in the history of Shintoism, even if it was a forgery and has no actual value. De *Shintô Gobyu-sho* wordt vermeend toegeschreven aan Gyôgi Bosatsu waarover *supra*, H II, pp. 74-75.

¹¹⁵ Cfr. Muraoka, *et al.*, p. 7.

lijke macht geusurpeerd werd door de *shōgun*, klonken er stemmen ten voordele van het keizerlijk huis Hierover schrijft Spae aldus

"ardent patriots dared to raise a strong voice in favour of the traditional Japanese conception of the Emperor as center and origin of the State The obvious way to vindicate the Imperial claims to absolute power and respect was to prove the Emperor's natural position in the Japanese state-organisation, and his right to the same by reason of righteous succession"¹¹⁶

Dat was een gevolg van de Chinese invloed over de wijze van geschiedenis schrijven Door af te stappen van het gewone opsommen van de feiten maar door het geven van logische connecties tussen de feiten, kon de geschiedenis nu gebruikt worden als middel om de keizerlijke rechten te bewijzen in het licht van de voorbije gebeurtenissen In deze context is de figuur van Kitabatake Chikafusa (1293-1354) met zijn *Jinnō Shōtōki* (Aantekeningen over de legitieme Successie van de goddelijke Keizers) belangrijk Ten tijde van Kitabatake was de politieke situatie verward Het keizerlijk huis was verdeeld in een schisma Er waren een noordelijke en een zuidelijke tak van de dynastie, die in controverse lagen over de opvolging¹¹⁷ De zuidelijke tak was daarbij in het bezit gebleven van de drie echte regalia gekromd juweel, zwaard en spiegel Kitabatake was voorstander van de zuidelijke tak Hij had het Neo-confucianisme bestudeerd en de invloed ervan op zijn geschriften is duidelijk Het centrale en leidende concept van de keizer stelt alle bijkomstigheden in de schaduw De goddelijke autoriteit van de keizer, de invloed van de deugd op het volk en de ondergang van al wie de keizerlijke rechten betwist, waren ideeën die hij gemakkelijk kon overnemen uit de Chinese confuciaanse ideologie, doordat ze volledig samenvielen met zijn eigen inzichten als Japanner Maar tevens volgde hij Chu Hsi niet slaafs na Deze laatste meende dat de Hemel zijn mandaat geeft en terugtrekt naargelang van de deugd en de ondeugd van de keizer Kitabatake daarentegen meende dat persoonlijke deugd geen grond is voor de legitieme keizerlijke opvolging, maar dat dit recht gebaseerd is op bloedverwantschap en het bezit van de drie regalia¹¹⁸ Zo schrijft hij in zijn *Jinnō Shōtōki*

¹¹⁶ Cfr Spae, *o c*, p 47

¹¹⁷ Het dispuut over de successie was begonnen in 1286 tussen de afstammeligen van keizer Gofukakusa (regering 1247-1258) als noordelijke dynastie en van keizer Kameyama (regering 1259-1274) als zuidelijke dynastie Het schisma werd slechts opgelost in 1392 toen de afstammeligen van Kameyama het moesten opgeven tegen die van Gofukakusa Daarbij gingen de echte keizerlijke regalia over van de zuidelijke dynastie naar de noordelijke

¹¹⁸ Over de drie regalia in de *Jinnō Shōtōki*, cfr Tsunoda, *e a*, *o c*, Vol I, pp 274-276

"Japan is the divine country The heavenly ancestor it was who first laid its foundations, and the Sun Goddess left her descendants to reign over it forever and ever This is true only of our country, and nothing similar may be found in foreign lands That is why it is called the divine country" ¹¹⁹

En verder .

"However, whereas in our country the succession to the throne has followed a single undeviating line since the first divine ancestor, Only in our country has the succession remained inviolate, from the beginning of heaven and earth to the present It has been maintained within a single lineage, and even when, as inevitably has happened, the succession has been transmitted collaterally, it has returned to the true line This is due to the ever-renewed Divine Oath, and makes Japan unlike all other countries" ¹²⁰

Hiermee betuigt hij ook zijn nationalisme en zijn sympathie met de ideologie van het Land der goden

Hij zet zich ook af tegen de pessimistische *mappô*-idee, die in het Japanse Boeddhisme zo sterk was Hij valt Jien met zijn *Gukanshō*-interpretatie aan ¹²¹ Daarbij zegt hij

"It has been stated that there will be one hundred kings This is not the hundred of ten times ten, but an unlimited hundred" ¹²².

We moeten niet denken dat Kitabatake een shintōist van het zuiverste gehalte was Zijn visie op de Shintō is mede bepaald door het Confucianisme en het Boeddhisme Hij verwerpt het Confucianisme en het Boeddhisme niet, maar hij tracht aan te tonen dat ze de onvolmaakte weergaven zijn van de Shintō-waarheden ¹²³ Men kan het ook zo zien dat hij zijn theorie over de drie regalia, spiegel, juweel en zwaard, die volgens hem de deugden symboliseren van waarachtigheid, mededogen en juist onderscheidingsvermogen (of rechtvaardigheid), baseert op boeddhistische en confuciaanse principes ¹²⁴ Muraoka zegt zelfs dat hij Ryōbu-Shintōist is wat zijn opvatting over Hachiman betreft Wat echter zijn opvatting betreft over Amaterasu die bij hem centraal is, vindt de zelfde auteur geen enkel spoor terug van de *Honchi-suijaku*-doctrine ¹²⁵

¹¹⁹ Cfr *ibid* p 268

¹²⁰ Cfr *ibid*, p 273

¹²¹ Over Jien en de *Gukanshō*, cfr *supra*, H III, nota 66

¹²² Geciteerd door Muraoka, *o c*, p 27, uit de *Jinnō Shōtōki*

¹²³ Cfr *ibid*, p 38 "With regard to the relationship of Shintoism to Buddhism and Confucianism - a relationship in which he thought Shinto should be considered the source"

¹²⁴ Cfr Anesaki, *o c*, p 220

¹²⁵ Cfr Muraoka, *o c*, pp 38 39

De denkrichting van Kitabatake Chikafusa oefende een grote invloed uit, die zich laat merken in de geschriften van Imbe Masamichi, die omstreeks dezelfde tijd leefde¹²⁶ Ichijô Kaneyoshu (1402-1481) — ook Kanera genoemd — edelman van hoge afkomst, politicus, dichter en geleerde, formuleerde in zijn *Nihongi Sanso* (Commentaren op de Nihongi), uitgaande van de drie regalia, een harmonisch samengaan van Boeddhisme, Confucianisme en Shintô. Anesaki geeft de visie van Ichijô aldus weer

"His efforts in the domain of religious thought were directed towards harmonizing Buddhist philosophy and Confucian ethics with national tradition represented by Shinto

The national embodiment of the divine virtues, Kanera taught, is shown in the three Insignia of the Throne, the mirror for veracity, the bead for charity, and the sword for justice. The final aim of the Japanese nation, therefore, consists in practising these virtues in their national life ¹²⁷

Een zeer duidelijke figuur, die representatief is voor de speculatieve zelfbezinning van de Shintô is Yoshida Kanetomo (1435-1511), lid van de Urabefamilie, de traditionele waarzeggers van het hof. Hij keert de *Honchi-suijaku*-theorie gewoon om en verlegde aldus de accenten in de verhouding Boeddhisme Shintô. De *kami* waren de oorspronkelijke substantie of de *honchi*, Boeddha en de *bodhisattva's* waren de *suijaku*, de sporen van de *honchi* in deze wereld nagelaten. Hij steunde hierbij op de reeds vermelde *Shintô Gobu sho* en schrok er niet voor terug zelf bronnen bij te maken waar hij dat nodig oordeelde. Hij noemde zijn systeem *Yui-Itsu-Shintô* (Unieke Shintô) of *Sôgen-Shintô* (Fundamentele Shintô). Uit de naam *Sôgen-Shintô* blijkt reeds zijn afhankelijkheid van het Boeddhisme. Anesaki zegt

¹²⁶ Cfr *ibid*, p. 7. Imbe Masamichi, the author of *Shindai kuketsu* (Oral Traditions of the Age of Kami), lived at about the same time of Chikafusa. We know little of Masamichi's life, but his Shinto thought, as gleaned from this book, parallels that of Chikafusa. And among the Shinto doctrines of the medieval era, he stands out as the one least influenced by Buddhism'. In zijn *Shindai kuketsu* zegt hij: Shintoism is the Right Way of this country. It respects the great value of order and honors clear reason, and does not repudiate any principles as principles and never ceases to move. Hiermee bedoelt hij dat men moet steunen op de Shintô, daar het de weg van Japan is. Hij meent dat ook het Boeddhisme en het Confucianisme hun reden van bestaan hebben omdat ze, hoewel min of meer verschillend van de Shintô, toch goede wegen zijn, cfr Nakamura, *oc*, p. 398.

¹²⁷ Cfr Anesaki, *oc*, p. 237, Muraoka, *oc*, p. 7 en George B Sanson, *Le Japon Histoire de la civilisation japonaise*, Paris, 1938, p. 451.

"Kanetomo explains *Sô* to mean the source or matrix of entity, and *Gen* the beginning of manifestation - simply a new version of the double aspects of existence as taught by Shingon Buddhism"¹²⁸

Inderdaad vinden we hier een gelijkenis tussen de Moederschootwereld en de Diamant-wereld van de Shingon-leer Yoshida houdt dus geen zuiver Shintoïsme¹²⁹. Hij was inderdaad een eclecticus, die vele elementen overnam uit Shingon en Tendai-filosofie, Chinese kosmologie en daarbij nog waarzeggerij voegde. De indeling van zijn religie in esoterische en exoterische Shintô was boeddhistisch. Tsunoda merkt ook op dat men zelfs dikwijls de indruk krijgt alsof hij eenvoudig bepaalde woorden van een boeddhistische tekst vervangt door een Shintô-term en de rest van de tekst gewoon ongemoeid laat¹³⁰. Contrasterend met de meer ethische visies van de andere Shintô geleerden, die we vermeld hebben, zijn de elementen van waarzeggerij en dergelijke typerend voor zijn Shintô. Aldus representeert hij een meer populaire vorm van Shintô. Zijn ambitie was alle shintoïsten samen te brengen onder zijn autoriteit en zijn familie tot hoofd te maken van een soort nationale Shintô-kerk. Hij slaagde er gedeeltelijk in de glorie van zijn familie te herstellen doordat hij het heiligdom van het hof onder zijn beheer kreeg en in zijn eigen verblijf een centrum voor Shintô-eredienst oprichtte.

Aldus werden in deze tijd de eerste stappen gezet waaruit blijkt dat de Shintô zelfbewuster wordt. Tsunoda merkt hierbij op:

"The significant thing about Yoshida's teachings is that by his time the long period of Shinto apprenticeship to alien ideologies had ended, and Shinto spokesmen not only knew the intricacies of

¹²⁸ Cfr. Anesaki, *oc*, p. 238, nota 1.

¹²⁹ Gundert, *oc*, p. 112, geeft de indruk alsof het Yoshida's bedoeling was alle religies te kelderen en alleen de Shintô over te houden. In seiner Hauptschrift *Yuiitsu Shindô Myôbô Yôshû* lehnt er Buddhismus, Konfuzianismus und Taoismus als überflüssig ab, die Kami Japans sind allenugsam. Tsunoda *ea, oc*, Vol. I, p. 265, is veel meer genuanceerd. Yoshida did not attempt, like certain later Shinto scholars, to discredit Buddhism, he sought instead to shift the emphasis in the combined religion from Buddhism to Shinto although maintaining the union. Van Yoshida stammen ook de bekende woorden, die dikwijls verkeerdelijk aan Shôtoku Taishi worden toegeschreven, cfr. Tsunoda *ea, lc*. During the reign of the Empress Suiko, the thirty fourth sovereign, Prince Shôtoku stated in a memorial that Japan was the roots and trunk (of civilization), China its branches and leaves, and India its flowers and fruit. Similarly, Buddhism is the flowers and fruit of all laws, Confucianism their branches and leaves, and Shinto their roots and trunk. Thus all foreign doctrines are offshoots of Shinto. Zie ook *supra*, H II, nota 19.

¹³⁰ Voorbeelden daarvan, cfr. Tsunoda *ea, oc*, Vol. I, p. 266.

Buddhist and other foreign doctrines, but were adept in rewriting them in Shinto terms with ease and vigor''¹³¹

Er komt een soort Shintô theologie tot stand, hoewel sterk afhankelijk van Boeddhisme en Confucianisme. De aanleiding daartoe was mede gelegen in de politieke en nationale tendensen zoals we hebben aangetoond. Het is een eerste poging vanwege de Shintô zich los te maken of althans zich minder ondergeschikt te maken aan het Boeddhisme. In die zin kan Eliot gelijk hebben de *Yui-Itsu-Shintô* te omschrijven als een protest tegen de *Ryôbu-Shintô*, maar nog slechts een nominaal protest, daar het in werkelijkheid nog een mengsel bleef van shintôistische, boeddhistische en confuciaanse stellingen¹³². Het is de aanzet naar een nieuwe vorm van Shintô, die zich tracht los te worstelen. Dit proces zet zich door in de Tokugawa-tijd, die in het volgende hoofdstuk behandeld wordt. Er moet ook nog aangestipt worden dat Shintô-gebruiken, zoals purificatie en exorcisme, onderhouden werden zowel door boeddhisten als shintôïsten. Niettegenstaande de grote boeddhistische hervormingsbewegingen waarover in het grootste gedeelte van dit hoofdstuk gehandeld werd, werden de *kami*-voorouders niet helemaal vergeten, hoewel ze soms verwaarloosd werden. We vinden hun namen terug in de kronieken en de romans van die tijd¹³³.

Tot slot van dit hoofdstuk kunnen we zeggen dat deze nieuwe vormen van Shintô, uitgewerkt door de geleerden van die tijd, sterk verschillen van de oude primitieve religie van Japan van vóór de komst van het Boeddhisme en Confucianisme. De Shintô heeft door het contact met Boeddhisme en Confucianisme een ideologische en ethische groei doorgemaakt. Boeddhisme en Confucianisme hebben eveneens een japaniseringsproces doorgemaakt.

¹³¹ Cfr *lc*, p. 266

¹³² Cfr Eliot, *oc* p. 193

¹³³ Cfr Anesaki, *oc*, p. 239 en Sansom, *oc*, p. 451

OVERWICHT VAN HET CONFUCIANISME EN HEROPLEVING VAN DE SHINTO- RELIGIE IN DE TOKUGAWA-TIJD

17e-19e EEUW

De periode die we in dit hoofdstuk behandelen, staat bekend als de Tokugawa-tijd. De drie grote politieke figuren die deze tijd inluiden zijn Oda Nobunaga (1534-1582), Toyotomi Hideyoshi (1537-1598) en Tokugawa Ieyasu (1542-1616). Het is deze laatste, die in 1603 de eerste Tokugawa-*shôgun* werd en aldus de rij opende van een reeks van *shôguns*, die heersten tot 1867. Het jaar daarop werd de macht opnieuw in handen genomen door het keizerlijk huis. Dat jaar staat dan ook bekend als het jaar van de Meiji-restauratie. Gemakkelijkheidshalve rekenen we de twee eerste militaire leiders tot deze periode. Ze vormen als het ware de brug tussen het *shôgunaat* van de Ashikaga en van de Tokugawa.

Het middeleeuws Japan was getuige geweest van een reeks vernieuwingspogingen en popularisatiebewegingen van het Boeddhisme. Het ritme van de religieuze groei was vlug gegaan: de ene hervormer leefde tegelijkertijd als- of volgde kort op de andere. Dat had geleid tot een dieper impact van het Boeddhisme op het land. Maar op het einde van deze middeleeuwse tijd zagen we ook hoe via het Neo-confucianisme de Shintô, op zichzelf begon te reflecteren en zich aldus ook verdiepte.

Op politiek gebied echter stonden de zaken er niet zo goed voor. Er was een groot gemis aan nationale eenheid. Uit de verschillende rivaliserende groepen doken dan tenslotte de drie grote figuren op van Oda Nobunaga, Toyotomi Hideyoshi en Tokugawa Ieyasu. Onder hun impuls zal het land tot een eenheid komen¹.

Religieus gezien wordt dit nieuwe tijdperk gekenmerkt door het eerste contact van Japan met het Christendom, het verder doordringen van het Neo-confucianisme en het steeds meer op de voorgrond treden van de Shintô, die ideologisch verder uitgroeit. Dat laatste geschiedt echter in de zin dat de groei van deze religie niet is los te maken van het confuciaans denken. Daarnaast moeten we ook nog rekening houden met het doen

¹ Cfr. Ryusaku Tsunoda, Wm Theodore de Bary, Donald Keene, *Sources of Japanese Tradition*, New York/London, 1967, 3d pr., Vol. I, p. 302 en Joseph M. Kitagawa, *Religion in Japanese History*, New York/London, p. 132.

en laten van het Boeddhisme van deze tijd. Ook de japanisering van niet-Japanse religieuze en ethische ideeën zet zich onvermoeid voort. Eén uitzondering dient daarop gemaakt te worden : het Christendom, in casu het Katholicisme. Het Christendom, zoals het zich aanbood aan Japan, toonde over het algemeen weinig neigingen zich veel gelegen te laten liggen aan het doen en laten van de Japanse mentaliteit. Dat er van de kant van de Japanners zelf op eigen wijze bewust of onbewust wordt ingehaakt op het Christendom is vanzelfsprekend. Tot aan de komst van het Christendom was er voortdurend een wederzijdse benadering geweest tussen de religies. Voor de eerste maal in zijn geschiedenis ontmoet de Japanner een religie, die weerstand biedt en zich niet laat omvormen. In die zin moet Hammer verstaan worden :

"In the case of Christianity, however, we have an element which refused to mingle with the others to create some new synthesis"².

Om herhaling te vermijden zullen we in dit hoofdstuk het Christendom alleen maar in het kort bespreken en het in het tweede deel van ons werk uitvoeriger behandelen, als we het probleem zullen stellen : heeft de missionering via de christelijke missionarissen van rooms-katholieke en reformatorische zijde ingespeeld op de eigen religieuze mentaliteit van de Japanners ?

I. DE NIEUWE INDRINGER : DE *KIRISHITAN*

Het Katholicisme van die tijd wordt in de Japanse godsdienstgeschiedenis *Kirishitan* genoemd, een verbastering van het woord "christianus". De zogenaamde christelijke eeuw of het *Kirishitan*-tijdperk loopt vanaf de komst van de eerste missionaris Franciscus Xaverius in 1549 tot de virtuele ondergang van de hiërarchische Kerk in 1639.

Op 15 augustus 1549 zette de Spaanse jezuïet Franciscus Xaverius voet aan land in Kagoshima (Zuid-Kyûshû). Hij was vergezeld door twee Spaanse confraters, pater Cosme de Torres en broeder Juan Fernandez, door drie Japanners en door twee dienaars, een Chinees en een Malabari³. Op 29 september van hetzelfde jaar werd Xaverius ontvangen door Shimazu Takahisa, de *daimyô* van Satsuma, en verkreeg hij de toestemming in diens gebied te prediken. Shimazu Takahisa gaf hem die

² Cfr. Raymond Hammer, *Japan's Religious Ferment. Christian Presence Amid Faiths Old and New*, London, 1961, p. 91

³ Hammer, *o.c.*, p. 92, schrijft dat de Torres en Fernandez Portugezen waren; volgens Otis Cary, *A History of Christianity in Japan*, Vol I: *Roman Catholic and Greek Orthodox Missions*, New York/Chicago/Toronto, 1909, pp. 23-24, waren zij Spanjaarden.

toestemming in de hoop daardoor de gunst van de Europeanen te winnen om handel te kunnen drijven en Europese wapens in handen te krijgen⁴. Deze toestemming werd nog in de hand gewerkt door het feit dat vele Japanners het Katholicisme niet alleen als een religie, maar tevens als een symbool zagen van al wat Europees was. Vanaf dat ogenblik begonnen Xaverius en zijn gezellen de westelijke provincies te evangeliseren. Xaverius was enthousiast over de Japanners. Hij wilde ook de hoogste autoriteiten van het land ontmoeten en er de universiteit bezoeken. Hij trok naar Kyôto maar slaagde er niet in de keizer en de *shôgun* te ontmoeten. Toen beseftte hij dat de werkelijke macht in handen lag van de lokale heren⁵. Hij keerde in november 1551 terug naar Goa en liet in Japan een groep achter van ongeveer 800 christenen, één priester pater de Torres en één lekebroeder Juan Fernandez⁶. In 1571 was het aantal christenen gestegen tot 30 000⁷.

Dit cijfer is toe te schrijven, naast de welwillende houding van de lokale heren, aan het feit dat de onderhorigen dikwijls hun leer volgden in de bekering en dat de christenen zich groepeerden, zoals de strak aan elkaar houdende boeddhistische gemeenschappen van die tijd. Daarbij moet ook worden gezegd dat de jezuiten eerst hun prediking moesten verrichten met behulp van interpreten, die onvoldoende kennis hadden van de christelijke leer. Deze interpreten trachtten in de boeddhistische terminologie uitdrukkingen te vinden, die min of meer overeenkwamen

⁴ Cfr. Joseph Jennes, C.I.C.M., *History of the Catholic Church in Japan from its Beginnings to the Early Meiji Period (1549-1873)* (*Missionary Bulletin Series, Vol. VIII*), Tokyo 1959, pp. 7 en 13-14. Nadat als eerste Europeanen drie Portugese muiters op 13 september 1543 geland waren op het eiland Tanegashima (ten zuiden van Kyûshû), hadden kort daarop reeds verschillende Portugese schepen de havens van Kyûshû bezocht. Daarbij hadden hun vuurwapens groot opzien verwekt onder de Japanners.

⁵ Cfr. *ibid.*, p. 15.

⁶ Cfr. *ibid.*, p. 16. The results of St. Francis Xavier's apostolate in Japan were rather poor in comparison with the success obtained in other missions. When he left the country, Xavier left behind him one priest, Father de Torres, one lay brother Fernandez, and about 800 converts. His original plan had not materialized. Notwithstanding this apparent failure, St. Francis never lost his esteem or his liking for the Japanese people, the delight of his heart. He cherished high hopes for their conversion and considered Japan as one of the most promising fields for evangelization. Voor het geheel van de missieactiviteit van Franciscus, zie Paul Aoyama Gen, S.V.D., *Die Missionstätigkeit des heiligen Franz Xaver in Japan aus japanischer Sicht*, St. Augustin/Siegburg, 1967.

⁷ Volgens Johannes Laures, S.J., *The Catholic Church in Japan. A Short History*, Rutland Vt/Tokyo, 1954, p. 177, zouden de cijfers, gegeven door de jezuiten missionarissen, betrouwbaar zijn: 1571 (30 000), 1579 (100 000), 1582 (150 000) en 1587 (200 000).

met de christelijke ideeën die ze moesten uitleggen. Van hun kant waren de missionarissen zelf onvoldoende op de hoogte van de juiste betekenis van de boeddhistische termen. Zo werden in de prediking boeddhistische termen gebruikt waaruit natuurlijk verwarring ontstond⁸. Toen daarop de boeddhistische termen zoveel mogelijk werden geweerd verlieten sommige christenen de Kerk in de overtuiging dat ze bedrogen waren door de missionarissen. Ze dachten immers dat ze door christen te worden een nieuw soort Boeddhisme aanvaard hadden⁹. Een andere reden, die het succes van de missionarissen uitlegt, is de ijver waarmee deze mensen bezielde waren. Ook het verlangen van de Japanners zelf naar verlossing waaraan de missionarissen tegemoet kwamen door de sacramenten, was een aanleiding tot christen worden.

De evolutie van dit vroege Christendom was niet alleen een zaak, die bepaald werd door strikt plaatselijke omstandigheden, maar ook door de hoogste machthebbers van het land. Xaverius zelf had dit moeten ontdekken door zijn vergeefse reis naar Kyôto.

In 1568 slaagde Oda Nobunaga erin de hoofdstad Kyôto te controleren. Hij was er zich wel van bewust dat zijn grote tegenstanders, de boeddhisten, niet bereid waren hun macht zo maar zonder tegenstand af te staan. Van karakter uit was hij geneigd zich af te zetten tegen traditie en conventie en toonde hij een receptiviteit voor al wat nieuw en bruikbaar was voor zijn doeleinden. Diep religieus was hij niet. Tsunoda schrijft :

"Nobunaga had schooled himself in self-reliance, alertness, and adaptability, and he looked for these qualities in his men, prizing those who could act without orders and granting them the utmost freedom of action. In this respect it may be noteworthy that the only Buddhist teaching for which he seems to have had any use was that of Zen, which likewise emphasizes these qualities"¹⁰.

Zijn welwillendheid ten aanzien van het Christendom is dan ook te verklaren uit zijn sterke antipathie voor de boeddhisten. Hij zag immers maar al te goed in dat de strijd bare monniken een grote bedreiging

⁸ Cfr. Jennes, *o.c.*, pp. 17 en 31-33; ook George A. Mueller, M.M., *The Catechetical Problem in Japan (1549-1965)*, Tokyo, 1967, pp. 10-11.

⁹ Kitagawa, *o.c.*, p. 139, meent dat het succes van de missionarissen (in 1571 reeds 30.000 christenen, cfr. *supra*, noot 7) onder meer te verklaren is uit het feit dat men boeddhistische termen gebruikte. Deze reden is natuurlijk geldig, maar is ons inziens niet doorslaggevend daar reeds in 1555 de missionarissen in verband hiermee correcties aanbrachten. Voor een gecorrigeerde terminologie, cfr. Jennes, *o.c.*, pp. 87-88 en Mueller, *o.c.*, p. 14.

¹⁰ Cfr. Tsunoda *e.a.*, *o.c.*, Vol. I, p. 303.

vormden voor zijn ambities en hem steeds tegenwerkten¹¹ In 1569 kregen de jezuïeten zijn toestemming om te missioneren zolang hij leefde en moedigde hij zelfs de missionarissen aan, die bekeerlingen kregen zowel uit de hogere als uit de lagere klassen Hij wist dat de missionering succesvol was in het Westen van het land en door zijn welwillende houding kon hij aldus ook de Jôdo Shin shû en nog andere boeddhistische secten, die daar sterk waren, treffen Een machtige rivaal was ook de Tendai shû op de Hiei zan In 1571 brandde hij het monastieke centrum plat wat meteen het einde betekende van de politieke macht van de Hiei-zan In 1573 zette hij de laatste Ashikaga-shôgun af en zonder zelf de titel van shôgun te hebben, werd hij de eigenlijke heerser van Centraal-Japan en de pionier van de beweging, die zou leiden tot de unificatie van het land onder een sterk centraal bestuur In 1579 verkreeg hij listig dat de Nichiren-shû leiders de eed aflegden de andere religieuze groepen niet te bekritisieren of aan te vallen Aanvankelijk viel hij vergeefs het Jôdo Shin-shû-bastion in Ishiyama aan Maar tenslotte moest het in 1580 toch capituleren De leiders van de secte echter konden ontsnappen Hij zette zijn leger ook in tegen de Shingon monniken van de Kôya-san en in 1581 werden honderden ervan onthoofd Zijn dood in 1582 belette hem verder te gaan in de strijd tegen de boeddhistische secten

Ondertussen was in 1579 visitator Valignano een missionaire politiek begonnen van adaptatie en reorganisatie van het missiepersoneel Een goodwill-missie van *Kirishitan*-feodale heren uit Kyûshû vertrok in 1582 naar Europa, werd ontvangen in Lissabon, in Madrid aan het hof van Philip II en in het vaticaan door Gregorius XIII en nadien door Sixtus V Ze was terug in Japan in 1590¹² Bij de dood van Oda Nobunaga telde men 150 000 christenen, 200 kerken en 28 priesters, meestal Portugezen¹³ Er waren ook colleges, dispensaria en andere instituten opgericht

Na de dood van Oda Nobunaga werd de macht in handen genomen door Toyotomi Hideyoshi, die de politiek van zijn voorganger voortzette om de boeddhistische machtsgroepen verder uit te schakelen Hij onderwierp in 1585 de religieus politieke centra van Kumano, Tônomine en de Kôya san Maar in tegenstelling met zijn voorganger, had hij de reputatie van grootmoedigheid, hij kon delen met wie door hem overwonnen

¹¹ Cfr *ibid* p 304 Thus his (Nobunaga's) cordiality toward the Christian missionaries newly arrived in Japan seems to have been inspired fundamentally by a desire to learn, but perversely also by his antipathy for traditional Buddhism Cfr ook Masaharu Anesaki, *History of Japanese Religion With Special Reference to the Social and Moral Life of the Nation*, London, 1930, p 244 en Jennes, *oc*, pp 36-37

¹² Cfr Jennes, *oc*, pp 54-56 en Cary, *oc*, Vol I, pp 92-97

¹³ Voor dit getal van 28 priesters, cfr Jennes, *oc*, p 237

waren. Zo liet hij de restauratie toe van het Tendai-klooster op de Hieizan en mochten de Nichiren-monniken opnieuw prediken. Hij gaf aan de Jôdo Shin-shû een stuk land voor een nieuw centrum in Kyôto. Maar hij liet hen niet toe tussen beide te komen in zijn politieke activiteiten. Zijn grote weelde maakte het hem mogelijk de beschermer te worden van het verarmde keizerlijk hof en als hij theeceremonie hield, ontving hij notabelen van alle strata van de Japanse sociëteit. Bij die gelegenheden verzamelden zich politieke, religieuze en intellectuele prominenten en kunstenaars rondom hem¹⁴. Ook toonde hij zich in het begin vriendschappelijk tegen de jezuïeten en waardeerde hij de diensten, die de christelijke locale heren en generaals zijn bewind bewezen. Maar persoonlijk religieuze bekommernis schijnt hij niet gehad te hebben, hoewel hij bijgelovig was.

Plots veranderde de houding van Hideyoshi tegenover de missie. Er verschijnt in 1587 een edict tot verbanning, dat echter slechts in 1597 wordt doorgevoerd. De motieven, die achter dit verbanningsedict liggen, zijn van allerlei aard: de machtsstrijd tussen de christelijke feodale heren onderling, de anti-christelijke adviseurs die hem omgaven, de druk van de boeddhistische leiders die gelovigen verloren ten voordele van het Christendom, enz.¹⁵. Toen Hideyoshi zelf naar Kyûshû ging, stelde hij vast dat bepaalde landsgedeelten virtueel gedomineerd werden door Portugezen en missionarissen¹⁶. Ook nog was het zo dat pater Coelho, vice-provinciaal, bij een vroeger bezoek aan Hideyoshi, hulp beloofd had van twee Portugese schepen voor een geplande veroveringstocht naar Korea en China, en daarenboven beloofd had invloed uit te oefenen bij de christelijke daimyô¹⁷. Dat alles maakte Hideyoshi achterdochtig. Uit de tekst van het verbanningsedict blijkt echter dat hij wel bleef prijs stellen op de handel met Europa. Zoals reeds gezegd werd, het edict niet dadelijk ten uitvoer gebracht, slechts enkele missionarissen verlieten het

¹⁴ Cfr. Tsunoda *ea*, *oc*, Vol. I, p. 315.

¹⁵ De omstandigheden waarin dat edict tot stand kwam worden beschreven door C. R. Boxer, *The Christian Century in Japan 1549-1650*, Berkeley/Los Angeles, 1967, 2d pr. corr., pp. 145-149 en door Jennes, *oc*, pp. 62-66. Samenvatting van het edict: het is slecht dat de padres een duivelse leer prediken daar Japan het land van de *kami* is, het is ongehoord dat de padres de bekeerlingen ophitsen tot het vernietigen van shintôistische schrijnen en boeddhistische tempels, binnen de 20 dagen moeten de padres hun zaken regelen en het land verlaten, de Portugezen kunnen hun handel met Japan voortzetten, iedereen die uit het buitenland komt en zich niet bemoeit met de Shintô-wetten en de boeddhistische goden, mag het land vrij binnen.

¹⁶ Anesaki, *oc*, p. 245, geeft de naam het kleine Rome van Japan aan Nagasaki met zijn haven, geadmistreerd door de jezuïeten en Portugezen.

¹⁷ Cfr. Boxer, *oc*, pp. 140-141.

land en de rest kon rustig doorwerken onder beperkte tolerantie van overheidswege tot 1597¹⁸

De moeilijkheden zouden echter niet lang uitblijven. In 1593 vertrokken vanuit Manila franciscanen naar Japan. Zij kwamen als gezanten van de Spaanse gouverneur aldaar. Van Hideyoshi kregen zij toestemming om te missioneren. Het gevolg daarvan waren moeilijkheden tussen jezuïeten en franciscanen¹⁹. Tot overmaat van ramp werd de situatie nog bedenkelijker toen in 1596 het Spaanse schip, de San Felipe, op reis van Manila naar Acapulco (Mexico), schipbreuk leed op de Japanse Tosa-kust. Om indruk te maken had Francisco de Olandia van de San Felipe gezegd dat de Spaanse veroveringen overzee grotendeels werden vergemakkelijkt door de missionarissen²⁰. Heel deze reeks van incidenten leidde tot een besluit van Hideyoshi waardoor 6 franciscanen, 3 Japanse jezuïeten en 17 Japanse christenen in 1597 te Nagasaki werden gekruisigd²¹. Een nieuw decreet van maart 1597 beval alle jezuïeten het land te verlaten uitgenomen enkele priesters die nodig waren voor de geestelijke zorg onder de Portugezen.

¹⁸ Over de evolutie van de missionering tussen 1587 en 1597, cfr. Jennes, *o.c.*, pp. 61-74.

¹⁹ Ter gelegenheid van de Japanse missie in Rome hadden de jezuïeten vanwege Gregorius XIII door de breve *Ex pastoralis officio* van 28 januari 1585 het exclusieve recht tot missionaire activiteit in Japan verkregen. Tekst van deze breve, cfr. Leo Magnino, *Pontificia Nipponica. Le relazioni tra la Santa Sede e il Giappone attraverso i documenti pontifici (Bibliotheca Missionalis, Vol. V)*, Romae, 1947, Parte I, pp. 26-27. Vóór het vertrek van de franciscanen naar Japan kwam in Manila een theologische commissie tot het besluit dat deze breve geen beletsel inhield naar Japan te gaan. Een van de argumenten was de breve van Sixtus V. *Dum ad uberes fructus* van 15 november 1586 waarbij de franciscanen geautoriseerd werden kloosters op te richten in Indie waaronder naar de toenmalige interpretatie ook Japan viel. Tekst van deze breve, cfr. *ibid.*, pp. 36-39. Cfr. ook Thomas Uyttenbroeck, O.F.M., *Early Franciscans in Japan (Missionary Bulletin Series, Vol. VI)*, Himeji, 1959, pp. 6-7.

²⁰ Over het incident met de San Felipe, cfr. Boxer, *o.c.*, pp. 163-164, volgens George B. Sansom, *A History of Japan, 1334-1615*, Stanford, 1961, p. 374, schijnt dit bericht niet betrouwbaar te zijn. Anesaki, *o.c.*, p. 247, merkt op dat het twijfelachtig is of dit feit alleen de reden was van de daarop volgende maatregel van Toyotomi Hideyoshi. It is questionable whether this case alone or some Portuguese endorsement of the evil report was instrumental in causing the tyrant to make up his mind. Jennes, *o.c.*, pp. 82-83, is voorzichtig in zijn oordeel.

the pilot, at the request of Masuda Nagamori, showed him on the map the colonial possessions of the mighty King of Spain. It seems that, when Masuda asked him how these possessions had been obtained and if the missionaries had prepared the way, the pilot has answered: yes.

²¹ Tekst van de veroordeling, cfr. James Murdoch and Isoh Yamagata, *A History of Japan, Vol. II. During the Century of early foreign intercourse (1542-1651)*, London, 1949, 3d imp., p. 294.

Op 16 september 1598 stierf Hideyoshi. Dat was het einde van deze vervolging maar tevens het begin van een lange reeks van nieuwe moerlijkheden, die zouden rijzen onder Tokugawa Ieyasu.

Deze laatste kreeg de macht in handen door zijn overwinning op zijn rivalen in de slag van Sekigahara op 21 oktober 1600. Hij werd de onbetwiste meester van het land. In 1603 werd hij door de keizer tot *shôgun* benoemd en zette aldus de lijn in van het Tokugawa-*shôgunaat*, dat zal duren tot 1867. Hij vestigde zich in Edo, het huidige Tôkyô, dat nu het administratief en cultureel centrum van het land werd. Zijn politiek ten aanzien van de *Kirishitan* was schommelend omwille van vele motieven. Zijn voornaamste zorg was de vestiging van zijn regime op een stevige politieke en economische grondslag. Daarbij hoopte hij op handel met het buitenland. In 1605 reeds trok hij zich terug ten voordele van zijn zoon Hidetada, die nominaal *shôgun* werd. In feite echter had Ieyasu de hand in alle belangrijke aangelegenheden.

Ieyasu kwam tegemoet aan de jezuïeten om de handel met de Portugezen te kunnen voortzetten, hij was in goede relaties met de reeds in 1598 teruggekeerde franciscanen om de handel met Nieuw Spanje (Mexico) te bevorderen, als commercieel raadgever had hij Will Adams, een Engelsman, die hem wees op het voordeel van de handel met Engeland en Holland²². Ieyasu verborg echter ook nooit zijn hekel voor de *Kirishitan*. Hijzelf was op religieus gebied een boeddhist en in zijn omgeving circuleerden boeddhistische priesters en Neo-confuciaanse geleerden, die de *Kirishitan* evenmin goed gezind waren²³. De rivaliserende

²² Cfr. Jennes, *o.c.*, p. 98. 'The first Dutch vessel to arrive in Japan was *De Liefde*, formerly called *Erasmus*, which stranded in Beppu Bay in April 1600. One of the few survivors of the badly wrecked ship was the pilot, William Adams, an Englishman, who remained in Japan, married a Japanese wife, and after some time became one of Ieyasu's influential advisers in commercial matters. It was not before 1605 that the captain of the ship was allowed to leave the country, after having obtained from Ieyasu a license for the Dutch to open trade with Japan. The Dutch East India Company (*Vereenigde Oostindische Compagnie*) was founded in 1602. The first Dutch factory was established at Hirado in 1609.

²³ Cfr. Tsunoda *ea.*, *o.c.*, Vol. I, p. 323. Ieyasu had indeed been a devout Buddhist all his life. Amidism was especially strong in the region he came from, and his most intimate spiritual confidant was the Amidist, Zon-ô. Ieyasu's humility, his forbearance, his sense of equity, his love of peace, and his abiding concern for the life hereafter, all suggest the deep and persistent influence of the Pure Land teaching. But his creed, which verged on monotheism in its exclusive devotion to Amida, was an embarrassment politically. It had no place for the Shinto deities or even for the other Buddhas, and yet Ieyasu, the overlord of Japanese of many faiths, somehow had to reconcile their claims. In the catholic syncretism of the Tendai school, as represented by Abbot Tenkai, he found a doctrine which embraced Shinto particularism in Buddhist universalism - native deities are so many manifestations of the cosmic Buddha.

verhoudingen tussen Europese katholieken en protestanten, tussen Portugezen en Spanjaarden, deden de christelijke zaak ook geen goed. Nochtans verzette Ieyasu zich niet tegen de activiteiten van de missionarissen waaronder nu naast jezuïeten en franciscanen ook dominicanen en augustijnen waren. Deze situatie duurde tot 1613²⁴.

Het getij keerde echter in 1614 toen *shōgun* Hidetada met goedkeuring van Ieyasu een edict ten uitvoer liet brengen waardoor de *Kirishitan* verboden werd : ze was slecht voor het welzijn van de natie en tegengesteld aan Shintō, Boeddhisme en Confucianisme²⁵. Wie de schrijvers van het edict zijn wordt nog steeds bediscussieerd : de Zen-monnik Suden, Hayashi Razan ofwel beiden. Jennes schrijft daarover :

"The writer, according to Anesaki and Cieslik was the Zen monk Sūden; according to Murdoch and Joh. Laures the text has to be ascribed to Hayashi Razan. Boxer is of the opinion that "probably both had a hand in it, since it is a curious medley of Buddhist and Confucian ideas, with a few passing allusions to Shintō" ²⁶.

Samen met dit edict werd een decreet van 15 artikels bekend gemaakt, waardoor de boeddhistische clerus de supervisie kreeg van de verschillende religieuze aangelegenheden en aanduidingen ontving omtrent het opsporen van slechte secten. Elke Japanner werd daardoor tevens gedwongen te behoren tot een bepaalde boeddhistische secte en een tempel en moest een tempelcertificaat bezitten.

De kerken werden vernietigd, de missionarissen werden gedeporteerd en de Japanse christenen moesten ofwel hun geloof afzweren of in ballingschap gaan naar Manila, Siam en Macao. Toch bleven er een aantal

²⁴ In 1607 waren er ongeveer 140 jezuïeten in Japan waaronder 63 priesters en de anderen leken-broeders. Vanaf 1604 tot 1614 waren er zeven diocesane Japanse priesters gewijd. Daarnaast waren er dan nog de franciscanen, die in 1598 teruggekeerd waren naar Japan. De eerste Spaanse dominicanen en augustijnen waren aangekomen in 1602; cfr. Jennes, *o.c.*, p. 110 en Arnulf Hartmann, O.S.A., *The Augustinians in Seventeenth Century Japan*, King City, 1965.

²⁵ Voor de tekst van dit edict, cfr. Jennes, *o.c.*, pp. 126-128. Samenvatting van het edict : het Christendom verspreidt een slechte wet om de regering omver te werpen en het land in bezit te nemen, het Christendom is de vijand van de drie Japanse religies : het gelooft niet in de weg der goden (Shintō), het verwerpt de ware wet (Boeddhisme) en is in oppositie met goed ethisch gedrag (Confucianisme).

²⁶ Cfr. *ibid.*, p. 126. Volgens Hammer, *o.c.*, p. 99, zou Will Adams ook invloed gehad hebben op de veranderde houding van Ieyasu; Jean Monsterelet, *L'Eglise du Japon des temps Féodaux à nos Jours Histoire et Problèmes Missionnaires*, Toulouse, 1958, p. 91, zegt dat het edict is opgesteld door de bonzen en door Hayashi Razan; Roger Bersihand, *Histoire du Japon des origines à nos jours*, Paris, 1959, p. 198, meent dat het edict zeer waarschijnlijk geïnspireerd werd door Hayashi Razan.

priesters in Japan. In juli 1616 stierf Ieyasu, die omwille van de handelsbetrekkingen met het buitenland, zich ervoor gewacht had geen vreemde missionarissen te doden. Nu echter begon de vervolging pas voor goed. In september 1616 werd een decreet gepromulgeerd waarbij besloten werd dat het onder doodstraf verboden was de missionarissen te helpen. De situatie culmineert in "De grote Marteling van Nagasaki" in 1622 en een gelijkaardige gebeurtenis "De grote Marteling van Edo" in 1623²⁷. De regering van Edo kreeg medewerking vooral van twee afgevallene jezuïeten, Fabian Fukun en Thomas Araki²⁸. In deze moeilijke jaren vielen de meeste christengemeenschappen zonder priester. De band die hen solidair hield waren de *kô* of de confraterniteiten. Deze waren b.v. de sodaliteiten van de heilige Maagd (gesticht door de jezuïeten), de *Obi no gumi* of confraterniteiten van het Koord (gesticht door de franciscanen) en de *Rozario no gumi* of de confraterniteiten van de Rozenkrans (gesticht door de dominicanen). Daardoor werden ze ook gesteund om het geloof te bewaren en zich op het martelaarschap voor te bereiden.

Iemitsu, die in 1623 de 3e Tokugawa *shôgun* werd, was wel de hevigste christenvervolger. In 1637 bereikte de kritieke situatie haar hoogtepunt in de Shimabara-opstand. Er bestaat meningsverschil onder de auteurs over de religieuze factor die in deze opstand meespeelde. Hierover meent Boxer het volgende te kunnen zeggen:

"Japanese traditional accounts, on the other hand, are unanimous in ascribing a religious origin to the rising, which they regard as deliberately fomented by discontented ronin, formerly in the service of Konishi and other Christian daimyo, who found the prevailing agrarian discontent a fertile soil for the spread of pro-Christian propaganda"²⁹.

²⁷ Voor "De grote Marteling van Nagasaki", cfr. Jennes, *oc*, pp. 143-144, voor "De grote Marteling van Edo", cfr. Hubert Cieslik, S.J., *The Great Martyrdom in Edo 1623 Its Causes, Course, Consequences*, in MN, Vol. X (1954), pp. 1-44.

²⁸ Fabian Fukun was eerst leerling bonze geweest. Hij werd gedoopt en trad binnen in de Sociëteit in 1586. Hij was goed op de hoogte van Boeddhisme, Confuciusisme en de Chinese Klassieken. Zijn *Myôtei Mondô* van 1605 is een christelijk apologetisch werk. Hij verliet de Sociëteit, gaf zijn geloof op en werd de Kerk vijandig. In 1620 publiceerde hij een anti-christelijk boek, *Ha Deus*. Thomas Araki had in 1612 in Rome gestudeerd en werd daar tot priester gewijd. Na zijn terugkeer naar Japan werd hij weggezonden uit de Sociëteit voor onkuisheid. Hij apostasieerde waarschijnlijk in 1619.

²⁹ Cfr. Boxer, *oc*, p. 378. De vermelde Konishi is Konishi Yukinaga, een christen generaal die in de slag van Sekigahara positie had gekozen tegen Ieyasu. Hij werd onthoofd in 1600. Een *rônin* is een *samurai*, die zijn leengoed was kwijtgespeeld of niet in dienst was van een ander heer. Hun getal was zeer groot na de slag van Sekigahara.

Wat de niet-Japanse bronnen betreft, citeren we Jennes :

"Contemporary foreign sources, however, declare that the real cause was the exorbitant taxation and merciless oppression exerted by the daimyos of the fiefs of Shimabara and Amakusa. The Portuguese layman, Duarte Correa, writing from his jail at Omura, in October 1638, clearly notes that the arbitrary and heavy taxation imposed on the farmers, and the cruelty of the officials exacting these taxes under torture, were the primary cause of the uprising. Another unsuspected witness, Koeckebacker, the Protestant chief of the Dutch factory at Hirado, who helped the government in crushing the rebels, likewise attributes the outbreak of the revolt to unbearable taxation and torturing inflicted upon the poor farmers"³⁰.

De meeste moderne historici menen dat de reden van de opstand van economische aard was en teruggaat op de uitbuiting van de lokale heren in het heffen van belasting³¹. Maar als de opstand eenmaal begonnen was, kreeg hij een religieus karakter. De opstandelingen beleden openlijk hun geloof en gebruikten banieren met religieuze inscripties en emblemen. Hun getal, vrouwen en kinderen inbegrepen, bedroeg ongeveer 40.000. Na een maandenlange belegering werden ze op 15 april 1638 verpletterd door het 100.000 man sterke leger van de *shôgun* dat daarbij geholpen werd door de vuurwapens van het Hollands schip De Ryp³². Ongeveer 37.000 mannen, vrouwen en kinderen werden vermoord. Kitagawa merkt hier op dat de *kirishitan*-groep hier in zekere zin het patroon volgde van de andere religieuze gemeenschappen, die weerstand boden aan de gevestigde macht³³.

Dat was zo goed als het einde van de *Kirishitan*-religie. Het *shôgunaat* sloot in 1639 het land af voor alle vreemde handel, uitgenomen voor de Hollanders, die op beperkte schaal verder mochten handel drijven in Deshima (Nagasaki), en een bepaald aantal Chinezen. Wat overbleef van de christenen en priesters werd verder vervolgd. Bij het sluiten van het land was het aantal christenen waarschijnlijk gereduceerd tot minder dan 150.000. Een gedeelte van de gelovigen doken onder en werden crypto-christenen; *Kakure-Kirishitan* (verborgen christenen). Ze bewaarden hun geloof generaties lang tot aan de heropening van het land in

³⁰ Cfr. Jennes, *o.c.*, p. 157.

³¹ Zie o.m. Boxer, *o.c.*, pp. 376-377. Anesaki, *o.c.*, p. 252 schrijft als volgt: "Yet when the pressure became too heavy and persecuting devices too cruel, in addition to the strictures of taxation and corrupt administration in the territory of Arima, the desperate people, chiefly Kirishitans but others too, finally rose in arms, in 1637-38".

³² Cfr. Boxer, *o.c.*, p. 381: "The Dutch collaboration was probably unavoidable under the circumstances, but it did them no good in Europe...".

³³ Cfr. Kitagawa, *o.c.*, p. 148.

1859. De nationale afsluiting van de buitenwereld zou immers meer dan twee eeuwen duren.

Het is niet te verwonderen dat de nu op zichzelf aangewezen christelijke groepen door het ontbreken van priesters, die leiding konden geven aan het geloofsleven, op een of andere wijze een weg moesten vinden om hun geloof trouw te blijven. Door het decreet van Tokugawa Hidetada waren ze sinds 1614 verplicht zich te laten inschrijven in de boeddhistische tempel. In hun handel en wandel moesten ze elk woord en elke daad vermijden waaruit zou kunnen blijken dat ze christenen waren. Zo waren ze verplicht om ten minste een uiterlijk compromis aan te gaan met de andere godsdiensten. Dat uiterlijk compromis groeide echter stilaan naar een innerlijk compromis toe, bij de ene groep meer, bij de andere groep minder. In 1865 ontdekte pater Petitjean in de streek van Nagasaki de eerste crypto-christenen. Bij nader onderzoek bleken er nog duizenden anderen, die hun geloof en de geloofspraktijken van hun voorouders naar best vermogen hadden bewaard. Een groot gedeelte van deze crypto-christenen werd officieel in de Katholieke Kerk opgenomen maar een andere grote groep kwam er niet aan toe. Ze worden tot nu toe nog genoemd *hanare* (afgescheidenen). Hun geloofsopvattingen zijn sterk beïnvloed door Boeddhisme en Shintô. Zo schrijft Sakurai Tokutarô :

"The religious rituals of hidden Christians have changed in the hundreds of years since the conversion of their ancestors so that the original ritual form of Catholicism cannot be easily discerned today. The present-day rituals appear close to the folk beliefs in other communities in Japan almost completely separating from the Catholic rituals which had been performed earlier"³⁴.

Het aantal van de *hanare* moet nu ongeveer 30.000 bedragen. Daar ze veel hun religie geheim houden, is het niet gemakkelijk achter hun juiste opvattingen te komen. De situatie verschilt trouwens ook enigszins van de ene groep tot de andere. Daarom beperken we ons tot het geven van enkele voorbeelden.

Er is een bron waar de *hanare* regelmatig kreeften- en visoffers brengen en kaarsen branden. Oorspronkelijk kan dat een plaats zijn waar een christen als martelaar stierf en brachten de christenen in het begin deze vis, kreeften en kaarsen als erebetoon aan die martelaar. Bron en offers

³⁴ Cfr. Tokutarô Sakurai, *The Major Features and Characteristics of Japanese Folk Beliefs*, in: Kiyomi Morioka and William H. Newell, eds., *The Sociology of Japanese Religion*, Leiden, 1968, p. 16. Kiyomi Morioka, *Development of Sociology of Religion in Japan*, *ibid.*, p. 9, geeft de conclusie weer van Furuno Kiyoto: "Furuno concluded that the religion as held by *kakure kirishitans* is a syncretism of medieval Catholicism and Buddhism, Shinto and other folk beliefs; it would be more proper, he argued, to call it "kirishitanism".

zijn echter shintôistisch van aard Vóór *hanare*-tempels vindt men *torii* (ingangspoort van de eigenlijke Shintô tempel) Er bestaat ook een *yashiro* (Shintô-tempeltjes) bij de *hanare* die versierd is met een figuur, die men Bastiansama noemt Het is best mogelijk dat deze Bastiansama een christelijk martelaar was Ook het gebruik van de *nawa* (stroobundeltjes) en het offeren van *mochi* (harde rijstkoeken) is shintôistisch

Boeddhistisch daarentegen zijn de begrafenisriten De overledenen kregen immers onder de vervolging boeddhistische begrafenisriten, maar ondertussen bad men in de aangrenzende kamer de eigen gebeden Daarna nam men de boeddhistische symbolen uit de doodskist en verbrandde men de doden Om een soort paasviering te houden komt men samen in het huis van de doper of van de catechismusleraar, waar eigen gebeden, dikwijls in verbasterd latijn, opgezegd worden Men bewaart ook de *nandogami* Het woord is moeilijk vertaalbaar Het is een samenstelling van *nando*, gesloten kamer of muurkast, en het Shintô woord *kami* De *nandogami* zijn heilige voorwerpen zoals een kruisbeeld of een hangrol waarop heiligenfiguren getekend zijn Ze worden bewaard in een verborgen ruimte De heiligenfiguren zijn in Europese of in Japanse stijl getekend In het laatste geval zijn ze dikwijls helemaal boeddhistisch, maar hier en daar kan men op de tekening een christelijk symbool, zoals een kruisje, ontdekken

De vrees om gedurende de afsluiting van het land als christen herkend te worden, ging zo ver dat de volwassenen hun kinderen geen onderricht gaven in de leer vóór ze tot de jaren van verstand gekomen waren³⁵

Een zeer interessant voorbeeld van *hanare* vinden we op het eiland Ikitsuki Het verplichte incognito van de Tokugawa tijd bracht deze oorspronkelijk echte christenen ertoe hun liturgie, credo en gebeden van buiten te leren en mondeling door te geven De functie van de officiële clerus verduiken ze door de priester vader en de bisschop grootvader te noemen Ze behouden hun Shintô altaren (*kamidana*) met de voorouderverering, maar achter deze altaren verbergen ze, beschermd door schuifdeuren, hun christelijke cultusvoorwerpen en relikwieën De voorstellingen van Christus gelijken sterk op die van een Japanse prins en die van God de Vader op een Japanse keizer Vreemd is ook dat zij leken priesters en leken bisschoppen hebben De eucharistieviering is verdwenen daar ze, toen ze als crypto christenen gingen leven, geen gewijde priesters meer hadden Als heiligenverering kennen ze Xaverius en enkele martelaren

³⁵ Cfr Cary, *oc*, Vol I, p 337 Een belangrijke studie over de huidige situatie van de *hanare* is die van Tagita Kôya, *Shôwa jidai no Sempuku Kirishitan* (Verborgene Kirishitan in de Shôwa tijd), Tôkyô, 1954

Zeer interessante geschriften, gevonden bij de *kakure-* en *hanare-kirishitan*, zijn de zogenaamde *Tenchi Hajimari no Koto* (Het Ontstaan van Hemel en Aarde). Sommige ervan zijn substantieel orthodox, andere geven een totaal omgebogen inhoud van het christelijk geloof. Eén werd ontdekt bij de *hanare* van Ikitsuki. De inhoud werd waarschijnlijk eerst mondeling doorgegeven en pas daarna neergeschreven. Het is een merkwaardig conglomeraat waarin allerlei stukken van de heilsgeschiedenis en van de christelijke leer door elkaar gemengd en geïnterpreteerd zijn door het volkskarakter. We ontleen aan de bespreking, vertaling in het Duits en annotatie van Bohner enkele voorbeelden van ombuiging³⁶.

Lucifer is de bewaker van Gods huis als deze afwezig is. Eva klaagt na de zondeval, gezeten op de *tatami* (rijststromat). Als de mensenkinderen beginnen te huwen moeten de vrouwen hun wenkbrauwen afscheren en hun tanden zwart maken. Als Maria bidt tot God, spoelt ze zich eerst de mond met water, een typisch Shintô-gebruik. Herodes heeft twee vazallen : Pontius en Pilatus. De disputen van Saichô, Kûkai en andere boeddhistische geleerden vinden hun neerslag in de gesprekken van Jezus met de schriftgeleerden.

Vele passages hebben connectie met Shintô, Boeddhisme en Confucianisme. Zo wordt bij de schepping de zon *nitten* genoemd, wat tevens zonnegodin betekent. Omdat Deus een zelfstandige, vrije, levende Boeddha of *ikibotoke* is, scheidt hij tienduizenden engelen. De engelen zelf hebben 33 gestalten, zoals Kannon (*Avalokitesvara*). God scheidt de mens door het kneden van aarde en water, gemengd met zout en olie. Hij scheidt de mens door zijn Boeddhakracht. Na de zondeval kan God de kinderen van Adam en Eva niet meer in de hemel laten, maar ze krijgen de belofte mee dat hun de weg naar de hemel zal getoond worden als ze boete doen en maan en sterren aanbidden. Vinden we hier een soort rechtvaardiging van de Shintô als deel van Gods heilsplan ? Jezus hoort dat er in Jeruzalem een schriftgeleerde uit de Shaka-school (*Sâkyamuni*) veel gestudeerd heeft en ook de *Issai-kyô*, de volledige verzameling van de boeddhistische geschriften, gelezen heeft. Jezus komt dan in de tempel. Hij hoort de schriftgeleerde zeggen dat, indien men de wondernaam *Namu Amida Butsu* uitsprekt, men zonder twijfel in het paradijs het Boeddhaschap bekomt. Daarop antwoordt Jezus dat Deus, de Heer des hemels, die men als Boeddha vereert, de Boeddha is die de redding van de mensen in de toekomstige wereld voltrekt. De leerlingen van de schriftgeleerden gaan dan met Jezus een leraar-discipel verhouding aan naar het model van één van de confuciaanse relaties.

³⁶ Cfr. Alfred Bohner, *Tenchi Hajimari no Koto. Wie Himmel und Erde entstanden*, in : M.N., Vol. I (1938), pp. 465-514.

Het document *Tenchû Hajimari no Koto* bevat ook een stukje over het *Kerendo* (credo) Op de zesde dag daalde de Verhevene (Jezus) tot onder de aarde en verbleef daar tot de sabbatdag De leerlingen aanbadden hem daar terwijl hij in de doodskest lag Daarna steeg hij naar de hemel op en werd hij op de derde dag aan de rechterhand van Deus Vader geplaatst Opnieuw komt hij naar beneden om levenden en doden te onderwijzen De hoogste van de leerlingen heet Happa (Papa paus), deze komt Jezus tegemoet tot aan de poort van het *Gokuriki* (paradijs), Jezus blijft daar dertig dagen en leert hem de redding in de toekomstige wereld Tien dagen lang predikt hij aan de apostelen en op de vijftigste dag stijgt hij weer op naar de hemel Moeder *Maruya* (Maria) ontvangt een boodschap uit de hemel en wordt ten hemel opgenomen Ze verschijnt voor de Vader Deus Daarna krijgt ze het ambt van middelares, de Verhevene (Jezus) krijgt het ambt van redder en wordt de Zoon *Hiriyô* (Filius), de moeder wordt *Subiritosanto* (Spiritus Sanctus) De Vader Deus *Pâteru* (Pater, *Hiriyô* (Filius), *Subirito* (Spiritus) wordt een drie lichaam Deus Hoewel men echter spreekt van drie-lichaam, toch is er maar een lichaam

Bij het fenomeen van de *hanare* menen we een belangrijke opmerking te kunnen maken indien ze er zouden toe komen zich aan te sluiten bij een of andere christelijke Kerk, hoe zouden ze dan te plaatsen zijn ?

II UITHOLLING VAN HET BOEDDHISME

De Tokugawa-tijd kwam in het algemeen het Boeddhisme niet ten goede De grote bekommernis van het regime was het voortzetten van wat Ieyasu begonnen was het land in eenheid en rust bewaren Dat priemeerde in Edo, voor de rest stond het regime vrij onverschillig tegenover de filosofische en religieuze verschillen tussen Boeddhisme en Shintô Het Christendom was echter een grote vijand, die ten koste van alles moest geweerd worden

Het Boeddhisme is de officiële staatsreligie van de Tokugawa-tijd, terwijl het Confucianisme de zedelijke grondslag wordt van het feodaal regime Dat het officiële staatsreligie werd, was beslist geen voordeel voor het Boeddhisme Immers, aldus Kitagawa

' What concerned the shogunate was how to keep religious institutions within its political framework The regime took measures to accomplish this end ' ³⁷

³⁷ Cfr Kitagawa, *o.c.*, pp 162-163

Het Boeddhisme werd aldus tot middel gekozen om het de *shôgun* gemakkelijker te maken het voortbestaan van hun bewind te verzekeren. Zo werd het gebruikt als controle tegen het Christendom en als middel om de religieuze strijd de pas af te snijden. Het wordt dus door de staat gemanipuleerd. Het resultaat daarvan was de uitholling van het Boeddhisme. Naar buiten toe gezien was het machtig, maar naar binnen toe greep een proces van verstarring plaats.

Het reeds vermelde decreet van Tokugawa Hidetada van 1614 hield in dat het Boeddhisme uitgebouwd werd tot een soort parochiesysteem, waardoor de *shôgun* en de lokale heren de mogelijkheid gegeven werd toezicht te houden op handel en wandel van het volk. Zoals reeds vermeld, werd iedereen verplicht zich als boeddhist in een of andere tempel te laten inschrijven. In de allereerste plaats was deze maatregel bedoeld om het Christendom tegen te gaan. Elke ingeschrevene kreeg een soort tempel-certificaat waardoor hij kon bewijzen geen christen te zijn. De clerus had het recht het leven en de ideeën van het volk na te gaan. Er werden lijsten aangelegd in de tempels, die ook dienden als bevolkingsregisters. Voor huwelijken, verandering van woonplaats en bediening, reizen en allerhande activiteiten was het tempel-certificaat noodzakelijk als identiteitskaart. Zo kreeg ook de tempel zelf een zeker politieel karakter³⁸. De ingevoerde maatregelen van het *shôgunaat* leidden vanzelfsprekend tot de noodzakelijkheid dat elk dorp een boeddhistische tempel moest hebben. Dat verklaart de grote stijging van het aantal tempels onder de Tokugawa-tijd.

De tempels zelf waren georganiseerd naar de onderscheiden secten en de provincies en opgedeeld in een soort verticale orde. Zo werd de ene tempel ondergeschikt aan de andere. Daarbij werd nog elke secte verantwoordelijk gesteld voor haar activiteiten en door officieel aangestelde personen gecontroleerd³⁹.

Volgens Gundert werd het aantal geprivilegieerde secten op twaalf vastgesteld: Hossô, Kegon, Ritsu, Tendai, Shingon, Yûzû, Nembutsu, Jôdo, Jôdo Shin, Ji, Rinzaï, Sôtô en Nichiren⁴⁰. Vandaar is de aangroei te verklaren in deze tijd van de Jôdo, Jôdo Shin, Nichiren en Sôtô. Immers de verplichte inschrijving in een of andere tempel verhoogde het aantal nominale gelovigen.

³⁸ Cfr. Joseph M. Goedertier, *A Dictionary of Japanese History*, New York/Tokyo, 1968, p. 290, bij het woord *terauke seido* en Anesaki, *o.c.*, p. 260.

³⁹ Cfr. Anesaki, *l.c.* en Kitagawa, *o.c.*, p. 163.

⁴⁰ Cfr. Wilhelm Gundert, *Japanische Religionsgeschichte. Die Religionen der Japaner und Koreaner in geschichtlichem Abriss dargestellt*, Tôkyô/Stuttgart, 1935, p. 117.

Nochtans waren propaganda door de onderscheiden secten en overgang van de ene secte naar de andere van overheidswege verboden. Op die manier werden de secten zelf onder controle gehouden. In dezelfde lijn ligt de vernuftige maatregel van Ieyasu de macht van de Jôdo Shin-shû beperkt te houden. Hij maakte van een familietwist in de leiding van deze secte gebruik om ze op te splitsen in twee takken met elk als hoofdtempel de Nishi Hongan-ji en de Higashi Hongan-ji⁴¹.

Vereerd door hun officiële positie werkten de boeddhistische secten mee met het politieke regime, maar in feite leefde het Boeddhisme een grandioos schijnleven. Dat leidde eens te meer tot morele corruptie van de clerus en verslapping van de spirituele activiteit. Het religieuze leven werd formalistisch, originele en charismatische leiders stonden er niet op⁴². Dat betekent natuurlijk niet dat er geen goede monniken meer waren, maar in het algemeen had het Boeddhisme bij het gewone volk geen goede naam.

Eén vorm van boeddhistische opleving dient echter te worden vermeld nl. de invoering van een nieuwe Zen-secte, de Obaku-shû door de Chinese Zen-meester Yin Yüan (Ingen) (1592-1673), die tot Japanner genaturaliseerd werd⁴³. Hij werd uitgenodigd door *shôgun* Ietsuna en werkte eerst in Nagasaki waar hij een goede naam verwierf. In 1660 stichtte hij in Uji bij Kyôto het klooster Mampuku-ji, ook genoemd de Obaku-san. Dit klooster werd een middelpunt van invloed die zich onder de leiding van Chinese meester vlug uitbreidde⁴⁴. Obaku komt op voor de eenheid van scripturaire lering met Zen. Er zijn ook twee wijzen om de verlichting te bekomen : de plotse verlichting voor de meest begaafden door middel van *zazen* en *kôan* en een graduele verlichting voor de middelmatig of minder begaafden door middel van het *nembutsu*. Opvallend is ook hoe deze Zen-secte haar Chinees karakter behield tot nu toe⁴⁵. Nochtans heeft ze op de duur nooit de invloed gekend, die uitging van Sôtô en Rinzaï. We citeren Dumoulin :

"The main reason, however, for their failure to achieve a genuine breakthrough was the change of circumstances. Under the Tokugawa

⁴¹ Cfr. Charles Eliot, *Japanische Buddhism*, London, 1964, 3d imp., pp. 307-308.

⁴² Cfr. Anesaki, *o.c.*, p. 260.

⁴³ Obaku (Huang Po) is de naam van de berg in China waar Ingen studeerde.

⁴⁴ Ingen en de eerste 13 van zijn opvolgers waren Chinezen; cfr. Eliot, *o.c.*, p. 311.

⁴⁵ Over het *nembutsu* en het Chinees karakter van de Obaku-shû, cfr. Eliot, *o.c.*, p. 311 en Heinrich Dumoulin, S.J., *A History of Zen Buddhism*, tr. Paul Peachy, New York/Toronto/San Francisco, 1965, p. 230.

gawa rule, Japan was an isolated country under police control, which tolerated no significant stirrings of the spirit or creative cross-fertilization of culture. The introduction of the Obaku-sect, therefore, was a mere episode, and the Mampukuji temple and those dependent upon it remained a Chinese island in the Japanese empire"⁴⁶.

Dat toont nog eens te meer tot welke verstarring het Boeddhisme kwam onder het Tokugawa-*shôgunaat*.

Deze algemene achteruitgang van het officiële Boeddhisme bracht echter een positieve reactie teweeg vanuit een bepaalde klasse van de bevolking, nl. van de stadsmensen. Met de tijd gaat de stadsbevolking een grote rol spelen in het Japanse leven. Deze mensen tonen weinig interesse voor het orthodoxe Boeddhisme, maar ze waren niettemin diep beïnvloed gebleven door meer populaire vormen van Boeddhisme en door het Confucianisme.

Het Boeddhisme was een officieel orgaan geworden van de regering en werd in dienst van de politiek gesteld. Uitholling was daarvan het fatale gevolg. Wat Japan aan zedelijke ruggegraat bezat, in het bijzonder de klasse van de *samurai*, nam wel deel aan boeddhistische ceremoniën, maar had in de grond slechts verachting over voor de priesters en vroeg zich af of het Boeddhisme nog wel enige zin had⁴⁷. De opportunistische houding, die het aannam onder de Tokugawa tijd, door zich gewillig te laten gebruiken door het regime, zal catastrofaal uitdraaien bij de Meiji-restauratie als Japan zich voor het Westen openstelt. Het Boeddhisme verschijnt dan hulpeloos en krijgt zware klappen. Het zal zich schrap moeten zetten tegen de vijandigheid van het nieuwe regime om de crisis waarin het zal tuimelen, opnieuw te boven te komen.

III. DE KANGAKU

Het Tokugawa-regime wilde, zoals reeds vermeld, de politieke en sociale stabiliteit van het land. Hoewel het Boeddhisme staatsgodsdienst was, steunde het regime in zijn zedelijke principes op de normen ontleend aan China. Reischauer noteert in verband hiermee :

⁴⁶ Cfr. *ibid.*, p. 231.

⁴⁷ Cfr. Gundert, *o.c.*, p. 119 : "Was in Japan sittliches Rückgrat besass, besonders die Klasse der Samurai, machte wohl das buddhistische Zeremoniell ordnungsgemäss mit, hatte aber für den Stand der Bonzen fast nur Verachtung, ja diskutierte zuletzt ernsthaft die Frage, ob der Buddhismus nicht nach chinesischem und koreanischem Vorgang von Staats wegen abzuschaffen sei".

"Consequently, Confucian thought now fitted the Japanese situation better than ever before, and the Tokugawa period thus became much more of a Confucian age than any previous period had been. The Confucian concept of a human order established in harmony with immutable natural principles seemed to justify the rigid social cleavages and political absolutism of the Tokugawa system. The Confucian emphasis on loyalty, on the ethical basis of government, and on intellectual orthodoxy and the Chinese ideal of bureaucratic civil rule were all extremely useful to the Tokugawa rulers. Such ideas gave their system a firm philosophical base, made doubly secure by the authority of antiquity and the traditional prestige of anything Chinese" ⁴⁸.

De stichters van het Tokugawa-*shōgunaat* verwachtten inderdaad van de confuciaanse geleerden een historische en ethische rechtvaardiging van hun daden en tevens leidende principes, die het volk zouden leiden op vreedevolle wegen.

Ten tijde van Ieyasu werd de opdeling van de bevolking in verticale lijn, trouwens reeds begonnen door Toyotomi Hideyoshi, doorgevoerd. Er waren 4 sociale klassen in afdalende lijn : de strijders, de landbouwers, de ambachtslui en de kooplieden⁴⁹. Keizer, hofadel en clerus waren klassen apart. Onder het Tokugawa-regime waren de strijders full-time geëngageerd in militaire dienst of burgerlijke bureaucratie van de *daimyō*. De landbouwers werden beschouwd als de basis van de nationale economie, waren belasting verschuldigd aan hun heer en werden als dusdanig ook uitgebuit. Naast het grote aantal arme boeren, waren er toch ook die welstellend waren. Ambachtslui en kooplieden kenden echter een groeiend inkomen omdat de vrede de industrie en de handel begunstigde zowel op het platteland als in de stad. Zo groeide na verloop van tijd ook hun invloed. Om goede controle te hebben stelt het regime ook een soort buurtschap-systeem in, de zogenaamde *goningumi* (groepen van vijf) waardoor een collectieve verantwoordelijkheid wordt ingesteld. De families ondergebracht in elke *kumi* of groep, waren verantwoordelijk voor het welzijn en het gedrag van elk lid van de families. Ze werden ook gebruikt als controlemiddel tegen het Christendom.

⁴⁸ Cfr. Edwin O. Reischauer, John K. Fairbank, *East Asia. The Great Tradition*, Vol. I van *A History of East Asian Civilization*, Boston, 1958, p. 616.

⁴⁹ Cfr. Ernest E. Best, *Christian Faith and Cultural Crisis. The Japanese Case*, Leiden, 1966, p. 6 : "... but in the Japanese feudal system the merchant estate held the lowest position, not above, but below the peasantry. The obvious reason for this was that the system was based upon a rice economy. Thus the producer of rice was the foundation of the whole system".

Zodus was er aan de ene kant de natie, vertegenwoordigd door de *shōgun*, die absolute loyaliteit eiste en aan de andere kant de familie, vertegenwoordigd door de ouders, die absolute filiale pieteit eisten. Natie en familie moesten in harmonie leven via het Neo-confucianisme, dat de relaties tussen beide brandpunten van gezag bepaalde en wel zo dat de filiale pieteit werd ondergeschikt gemaakt aan de loyaliteit voor het *shōgunaat*.

De officiële doctrine van de Tokugawa was het Neo-confucianisme van Chu Hsi of de *Shushī-gaku*. Ieyasu zelf was sterk geïnteresseerd in confuciaanse literatuur omdat hij daaruit wilde leren hoe het land te besturen. Het Neo-confucianisme van Chu Hsi was niet nieuw voor Japan. We zagen vroeger hoe het werd binnengebracht door de Zen-monniken⁵⁰. Geleidelijk maakte het zich vrij van het Boeddhisme en het intellectuele leiderschap aan het hof van de *shōgun* gleed uit de handen van de boeddhistische monniken in de handen van de confuciaanse geleerden. Naast de officiële *Shushī-gaku* ontstonden er nog twee andere confuciaanse scholen als een soort protest tegen de eerste en uit de geest van vrijheid die opdook⁵¹. Alle samen worden deze drie scholen *Kangaku* of Chinese Wetenschap genoemd. We gaan deze drie scholen behandelen en wel in deze volgorde: de *Shushī-gaku* of het Neo-confucianisme van Chu Hsi, de *Yōmei-gaku* of de Wang Yang-ming-school (het Neo-confucianisme van Wang Yang-ming) en de *Kogaku* (ook *Fukko-gaku* genoemd) of de school die direct terugging op de leer van Confucius en Mencius⁵².

⁵⁰ Cfr *supra*, H IV, pp. 138-140.

⁵¹ Cfr Joseph J. Spae, *Itō Jinsai: A philosopher, educator and sinologist of the Tokugawa period*, (Monumenta Serica, Monograph XII), Peiping, 1948, pp. 52-53 en 56-57.

⁵² Albert Craig, *Science and Confucianism in Tokugawa Japan*, in Marius B. Jansen, ed., *Changing Japanese Attitudes Toward Modernization*, Princeton, 1965, pp. 155-157, onderscheidt vier perioden in Tokugawa-confuciaans denken. Een eerste periode is het vestigen van de Chu Hsi-orthodoxie door Hayashi Razan (1583-1657) en Fujiwara Seika (1561-1619). Dit impliceerde de scheiding van Confucianisme en Boeddhisme en het propageren van een vrij zuivere vorm van Chu Hsi-confucianisme als officiële filosofie om het Tokugawa-shōgunaat te rechtvaardigen en de *samurai* voor te bereiden op hun taak als civiele administrateurs. Een tweede periode, die zich beweegt in twee richtingen: de Wang Yang-ming traditie met Nakae Tōju (1608-1648) en Kumazawa Banzan (1619-1691) en de *Kogaku* traditie met Yamaga Sokō (1622-1685), Itō Jinsai (1627-1705) en Ogyū Sorai (1666-1728). Deze periode kwam tot volle ontwikkeling tegen het einde van de 17e eeuw. Een derde periode bestaat dan uit een complex van ideeën, die elkaar overlappen. Verschillende denkers trachtten hun onderling variërende visie, ontstaan in de tweede periode, op elkaar af te stemmen. Daaronder valt dan Motoori Norinaga (1730-1801) die de *Kokugaku* (Nationale Leer) trachtte te

De twee eerste zijn twee vormen van Neo-confucianisme, de laatste staat daar tegenover

De *Shushi-gaku* was dus de officiële leer van het *shōgunaat*. De 5e *shōgun* Tokogawa Tsunayoshi (1648-1709) stichtte een confuciaans college⁵³. Verschillende feodale heren, leden van de Tokugawa-familie, waren enthousiaste aanhangers van deze school. Daaronder was Tokugawa Mitsukuni (1628-1700), heer van Mito, die de promotor werd van de Mito-school (*Mito-gaku*)⁵⁴.

We behandelen kort enkele voorname figuren uit *Shushi-gaku*⁵⁵. Hayashi Razan (1583-1657) stond bijna heel zijn leven in dienst van het *shōgunaat* en was een toonbeeld van de officiële orthodoxie⁵⁶. Kinoshita Jun-an (1621-1698) was een groot opvoeder in de confuciaanse ethiek en vele feodale heren namen zijn leerlingen als instructeurs voor hun *samurai*⁵⁷. Muro Kyūsō (1658-1734) stond zeer vijandig tegenover het Boeddhisme en hield vol dat de Shintō gelijk was aan het Confucianisme⁵⁸. Kaibara Ekken (1630-1714) was een populaire schrijver, zeer gelezen in de Tokugawa-tijd, en onderwees de coëxistentie tussen Shintō en Confucianisme⁵⁹. Yamazaki Ansai (1618-1682), een voormalig boed-

verzoenen met de stellingen van Ogyū Sorai. Eclectisch syncretisme, aldus noemt Craig de intellectuele stemming van de 19e eeuw. Deze periode kende ook een herleven van het Chu Hsi Confucianisme. Een vierde periode, begonnen in 1790, waarin de eclectisch syncretistische tendensen van de derde periode worden opgenomen in het raam van de Chu Hsi orthodoxie.

⁵³ Cfr Goedertier, *oc*, p. 265-266, bij het woord *Shōherkō*.

⁵⁴ Over de Mito-school, cfr *infra* pp. 176-177, 178, 190, noot 134 en 192.

⁵⁵ Voor een meer uitgebreide lijst, cfr Spae, *oc*, pp. 66-70.

⁵⁶ Teksten van Hayashi Razan, cfr Tsunoda *ea*, *oc*, Vol. I, pp. 346-352.

⁵⁷ Over Kinoshita Jun-an, zijn leerlingen en hun invloed, cfr Anesaki, *oc*, p. 270.

⁵⁸ Cfr Spae, *oc*, p. 68, Anesaki, *oc*, p. 271, noot 1, schrijft: 'Kyūsō also believed in the omnipresence of Divinity, or rather deities, who were, according to him, omniscient and ideally virtuous. The belief in the deities was a feature of its philosophy which induced some of his disciples to make alliance with Shinto, as was the case with Razan and Ansai.'

⁵⁹ Over Kaibara Ekken, cfr Olaf Graf, *Kaibara Ekken. Ein Beitrag zur Japanischen Geistesgeschichte des 17. Jahrhunderts und zur Chinesischen Sung-Philosophie*, Leiden, 1942, Spae, *oc*, p. 68, meent dat Kaibara Ekken eerst behoorde tot de Wang Yang-ming school en zich nadien keerde naar Chu Hsi, maar tenslotte toch bleef hangen tussen de beide, Anesaki, *oc*, p. 272, daarentegen zegt dat hij een volgeling geweest was van Chu Hsi maar stilaan de orthodoxie liet varen. Voor teksten van Kaibara Ekken, zie Tsunoda *ea*, *oc*, Vol. I pp. 367-368, Nyozekan Hasegawa, *The Japanese Character. A Cultural Profile*, Tokyo, 1966, tr. John Bester, p. 149, plaatst hem in de orthodoxe school en zegt daarbij dat hij de coëxistentie voorhield van Shintō en Confucianisme, we citeren daarbij: 'It is the norm for ordinary human behavior', Ekken said of

dhistisch priester, had zoveel succes dat hij meer dan 6 000 leerlingen had. In later jaren ontwikkelde hij een eigen Shintô-secte, de zogenaamde *Sutka-Shintô*⁶⁰.

De tweede school was de *Oyômei-gaku*, gebaseerd op de leer van Wang Yang-ming (1472-1529). Over de ideeën van Wang Yang-ming zegt Reischauer :

"In general, this Idealist School (sometimes called the Lu-Wang School or in Japan the Wang Yang-ming School) was inclined to deny the dualism of Chu Hsi's system, the sharp distinction between Heaven and man and therefore between "Heavenly Principle" and "human desire". Instead, it viewed them both as part of a single realm, which brought it closer to Buddhism.

Building on this tradition, Wang Yang-ming's teaching represented a sort of Zen revolt within Confucianism in that it put much greater stress on meditation and intuitive knowledge than had Chu Hsi. It found strong scriptural backing in Mencius' insistence on the goodness of human nature and in his statement, "All things are complete within me". Chu Hsi's interpretation of the classical phrase (from the *Great Learning*) about the "extension of knowledge through the investigation of things" could thus be revised. Wang advocated instead "the extension of intuitive knowledge", which could be achieved through the investigation of one's own inner mind, the *li* within one. The process for doing this, as in Zen Buddhism, was essentially meditation, leading to a sort of enlightenment"⁶¹.

De nadruk die in Wang Yang-ming's denken gelegd wordt op intuïtieve morele zin en persoonlijke discipline en actie, viel in de smaak bij vele Japanners omwille van hun Zen achtergrond, die gelijkaardige elementen inhield. Het was ook meer geschikt voor de gedisciplineerde *samurai*-klasse dan het rationele denken van de Chu Hsi-orthodoxie⁶². De *Oyômei-gaku*-geleerden in Japan leidden, consequent met de principes van hun filosofie, zo een hoogstaand leven dat het regime hen

Shintôism "It follows local customs and adapts itself to local needs. Its teachings are simple, neither over-complicated nor over-ingenious. Its ceremonies are austere, neither showy nor elaborate, thus they never lose their sincerity. Its teachings appear to be commonplace, yet profundity resides within them. If only it is used to purify the heart and deeds and refurbish the morality of the people, then the land will be at peace, free from natural disasters and disturbances. It is a way of thinking handed down by the gods and wise men of ancient Japan, and owes nothing to borrowings from abroad."

⁶⁰ Teksten van Yamazaki Ansai, cfr. Tsunoda *et al.*, *o.c.*, Vol. I, pp. 355-360.

⁶¹ Cfr. Reischauer, Fairbank, *o.c.*, p. 309.

⁶² Cfr. *ibid.*, p. 658.

ervan verdacht christelijke leerstellingen aan te hangen⁶³. Verder zegt Kitagawa :

"The shogunate did not welcome the development of this school, especially because its thought provided an ethical incentive for social reform"⁶⁴.

Dat was wel het laatste wat het *shôgunaat* verlangde, want daardoor kon zijn eigen bestaan in het gedrang komen. Het gaf derhalve ook in 1790 een edict uit dat de heterodoxe studies verbood waaronder ook de *Oyômei-gaku* viel. Dit edict is een indicatie dat men het noodzakelijk oordeelde de non-conformistische ideologieën tegen te gaan⁶⁵. Een paar figuren van de *Oyômei-gaku* verdienen onze aandacht.

Nakae Tôju (1608-1648), eerst volgeling van de *Shushi-gaku*, ging nadien over naar de *Oyômei-gaku*. Van hem schrijft Anesaki :

"Tôju, when he expressed his devotion to the cosmic soul, was evincing a religious spirit verging on Buddhist piety, or not seldom on Christian monotheism. Yet he condemned Buddhism because of the ascetic nature of its ethics, and this in spite of the fact that he, like his master Yômei, was an idealistic thinker and was compelled to borrow Buddhist terms in expressing his ideas. On the other hand, he found in Shinto a religion of childlike piety and simplicity, and explained the Shinto virtues of veracity (or honesty), sympathy, and endurance as identical with his ideals"⁶⁶.

Typisch is aldus dat het Ultieme Supreme dikwijls verward wordt met de idee van een persoonlijke en zelfs antropomorfische God. Daarom heeft zijn doctrine zulke sterke theïstische accenten. Ze reflecteert tevens zijn tendens om zowel Confucianisme als Shintô te reïnterpreteren om een soort essentiële eenheid tussen beide aan te tonen.

Kumazawa Banzan (1619-1691), leerling van Nakae Tôju, veroordeelde streng het Boeddhisme waarin hij een voorloper zag van het Christendom. Hij meende ook dat, indien Boeddhisme en Christendom het tegen elkaar zouden opnemen, het Christendom het zou winnen daar het betere argumenten bezat voor het hiernamaals. Hij toonde grote administratieve kwaliteiten en proclameerde de noodzaak tot hervormingen wat hem natuurlijk de achterdocht bezorgde van het *shôgunaat*⁶⁷.

Tot deze school behoorde ook de figuur van Takamori Saigô (1826-

⁶³ Cfr. Spae, *o.c.*, p. 70.

⁶⁴ Cfr. Kitagawa, *o.c.*, p. 158.

⁶⁵ Tekst van dit edict, zie Tsunoda *e.a.*, *o.c.*, Vol. I, pp. 493-494.

⁶⁶ Cfr. Anesaki, *o.c.*, p. 277. Teksten van Nakae Tôju, cfr. Tsunoda *e.a.*, *o.c.*, Vol. I, pp. 371-372 en 373-375.

⁶⁷ Teksten van Kumazawa Banzan, cfr. *ibid.*, pp. 378-384.

1877), die een groot royalist was⁶⁸. Ook vermelden we nog Yoshida Shōin (1830-1859), eveneens een voorvechter van het omverwerpen van het *shōgunaat*⁶⁹.

Het is immers niet te verwonderen dat, gezien de principes van de *Oyōmei-gaku*, sommige leiders van de keizerlijke restauratie uit deze school voortkwamen. Terecht meent Gundert:

"Mehr noch als die orthodoxe Schule hat die des Yang-ming, sittlich starke Charaktere hervorgebracht, darunter viele Manner, welche die Neuordnung des japanischen Staates 1868 vorbereitet und herbeigeführt haben." ⁷⁰

De derde confuciaanse school staat bekend onder de naam van *Kogaku* (Studie van de Oudheid) of *Fukko-gaku* (Terug naar de Oudheidstudie). In Japan wordt het woord *Kogaku* gebruikt om die tak van de confuciaanse filosofie aan te duiden die zich opstelde tegen de *Shushigaku* en de *Oyōmei-gaku* en direct terug wilde grijpen naar de originele teksten van Confucius en Mencius zonder rekening te houden met de werken van sommige (of alle andere auteurs) na Confucius en Mencius⁷¹. De bedoeling van de school was het Confucianisme te zuiveren van alle boeddhistische aanslibbingen. Ze wilde terug naar de bron, omdat ze meende dat de *Shushigaku* te transcendent gericht was en gebrek vertoonde aan interesse voor de intra-mundane activiteit. Dat gebrek zag ze als het gevolg van het doorwerken van het Boeddhisme en stelde ze ook verantwoordelijk voor de sociale moeilijkheden van die tijd. Immers de evolutie van de Japanse maatschappij onder de Tokugawa bewoog zich, zoals reeds vermeld, in de richting van de opkomst van de stadslui (*chōnin*) nl. de handelaars en vaklui, die niet meer pasten in de feodale structuur⁷². Vandaar dat de *Kogaku* op deze nieuwe sociëteit gericht was. De voorstanders van deze school waren derhalve meer pragmatisch ingesteld, ze legden de nadruk op de praktische waarde van de ethiek en zetten zich af tegen metafysische beschouwingen. Hun visie op het leven was dynamisch en aldus leverde deze school een aantal mensen, die zich wijdde aan educatie, economie, administratie en zelfs aan militaire wetenschap. De school zelf was vertegenwoordigd door mensen van verschillende aard. We behandelen twee figuren. Yamaga Sokō en Itō

⁶⁸ Teksten van Takamori Saigō, cfr *ibid*, vol. II, pp. 148-150.

⁶⁹ Teksten van Yoshida Shōin, cfr *ibid*, pp. 111-115.

⁷⁰ Cfr Gundert, *o.c.*, p. 121.

⁷¹ Cfr Spae, *o.c.*, p. 72.

⁷² Cfr *ibid*, p. 74. "This society was becoming more and more a society of townsmen, the *chōnin*, shopkeepers and craftsmen who lived as yet uneasily in a heretofore completely feudalized milieu, but who would before long achieve independence from and superiority over the traditional samurai class."

Jinsai Yamaga Sokô (1622-1685) studeerde eerst *Shushî-gaku*, verdiepte zich in militaire wetenschap, oude Japanse literatuur en Shintô en stapte af van de *Shushî*-leer⁷³. Een groot gedeelte van zijn geschriften handelt over de hoedanigheden van de krijger en hij wordt beschouwd als de systematicus van de *bushidô*. Hoewel hij zich afzette tegen de leer van zijn tijdgenoten, schrikte hij er niet voor terug noties op te nemen van het Boeddhisme en de Shintô. Hij schreef bv. de *Bukyô Shôgaku* (Korte Wetenschap van de Leer van de Strijder), een synthese van de morele regels voor het dagelijks leven en geïnspireerd door alle mogelijke bronnen. Als confucianist erkent hij als enige meester Confucius zelf en verwerpt hij Mencius. Hij vond dat de echte waarheid alleen maar bij Confucius kon gevonden worden, de geleerde met het gezond verstand, die de mensen instrueerde over hun dagelijkse plichten. Yamaga Sokô viel ook het abstracte denken aan van de tijd na Confucius. Hij vond dat de menselijke natuur fundamenteel noch goed noch slecht was, maar neutraal. Opvoeding, gewoonte en omgeving zijn de redenen van het verschil tussen de mensen.

Spaë typeert Yamaga als een paradoxale figuur:

'One of the paradoxical features in Sokô's character is that he could at one and the same time ascribe the origin of all moral values to the teachings of Confucius and yet praise Japan as superior to China and the cradle of civilisation.'⁷⁴

We zouden deze vrije scherpe beoordeling willen afzwakken en meer het evolutieve karakter van Yamaga Sokô's denken willen beklemtonen. Onder zijn gedwongen ballingschap draaide immers de focus van zijn attentie meer naar de Japanse dan naar de Chinese traditie. In deze delen we de opinie van Tsunoda:

"He became convinced that Japanese civilization was even more glorious than that of its neighbor, and wrote *The True Facts Concerning the Central Kingdom* (*Chûchô jûtsu*) to show that his own country, not China, was the center and zenith of all culture. This claim he based on the fact that Japan was divinely created and ruled over by an imperial line coeval with heaven and earth. The truths which Confucius taught had already been revealed by the

⁷³ Cfr. Tsunoda *ea oc.*, vol. I, p. 385. 'A brilliant student of Hayashi Razan, while still a young man he had established a wide reputation for his mastery of Shinto, Buddhism and Taoism as well as Neo Confucianism. It was especially as a student of military science, however, and one with very decided convictions about the role of the warrior class in peacetime, that Yamaga attracted attention from numerous samurai eager to employ their leisure time in self improvement. Teksten van Yamaga Sokô, cfr. *ibid.*, pp. 393-401.

⁷⁴ Cfr. Spaë, *oc.*, p. 76.

divine ancestors of the imperial house and of course were no less true on that account. But the Japanese alone had been true to the highest concept of duty as set forth by Emperor Jimmu and Confucius; they alone had set an example of unswerving loyalty to the dynasty. In China, on the other hand, dynasties had come and gone and Confucian teaching itself had been corrupted almost beyond recognition" ⁷⁵.

Deze evolutie in zijn denken is toe te schrijven aan het opkomend nationalisme van zijn tijd, maar daarmee bedoelde Yamaga niet het omverwerpen van het *shôgunaat* als zodanig. Hij meende daarentegen dat de erkenning van de keizerlijke soevereiniteit door de *shôgun* het bewijs vormde van de continuïteit tussen de keizerlijke heerschappij en het legitiem uitoefenen van de macht door de *shôgun* als afgevaardigden van de keizer. Nadien echter, toen de vijandigheid ten overstaan van het *shôgunaat* steeds sterker werd, droeg de eerbied voor het keizerlijk huis ertoe bij dat men er meer naar streefde de *bushidô*, die Yamaga zo verheerlijkt had, in dienst te stellen van de keizer zelf in plaats van de *shôgun* ⁷⁶.

Een andere belangrijke denker van deze school is Itô Jinsai (1627-1705) ⁷⁷. Hij vertegenwoordigt het beste van wat er aan confuciaans denken bestaat in Japan en wijdde zich geheel aan humanistische idealen. Hij was zeer onafhankelijk van geest. Dat bleek niet alleen uit zijn denken zelf maar ook uit het feit dat hij van studie en onderricht zijn uitsluitende bezigheid maakte en daarbij alle winstgevende aanbiedingen van de machtige feodale heren afwees. Hij had grote faam en trok vele leerlingen aan. Daarbij stichtte hij ook een school voor de studie van de originele Chinese klassieken. Hij verwierp de latere interpretaties van Confucius, maar nam als basisteksten voor zijn studie en onderricht de *Analekten* en *Mencius*. Zijn bijzondere aandacht ging naar de waarheden, die aan de grondslag lagen van de leer van Confucius, die voor hem de supreme wijze van het universum was ⁷⁸. Hij zette zich op metafysische gronden af tegen het Neo-confucianisme van Chu Hsi en verwierp het dualisme tussen het vormprincipe *li* en de materie *ch'i* ⁷⁹. Hij houdt aan een monisme dat *li* negeert als eerste principe, het is *ch'i*, opgevat als vitale kracht, die aan de grondslag ligt van al wat bestaat.

⁷⁵ Cfr. Tsunoda, *ea, oc*, Vol. I, p. 388.

⁷⁶ De invloed van Yamaga Sokô op de beroemde 47 *rônin*, die hun onrechtmatig veroordeelde heer wreekten en zelf ter dood veroordeeld werden, is duidelijk, cfr. Anesaki, *oc*, pp. 280-283.

⁷⁷ Cfr. de uitvoerige en degelijke studie van Spaer, *oc*, pp. 81-206.

⁷⁸ Cfr. Reischauer, Fairbank, *oc*, p. 659.

⁷⁹ Cfr. *supra*, H. IV, pp. 138-139.

hemel, aarde en mensheid. Hemel en aarde worden gezien als een eeuwig evolutief proces, het universum zelf is de expressie van de levenskracht en is de enige werkelijkheid. Dood is niets meer dan afwezigheid van leven en is zuiver negatief⁸⁰. De mens moet in zichzelf de levenskracht bewaren en vermeerderen en bereikt aldus de deugd van menselijkheid (Jin), die zoveel betekent als loyauteit, goede trouw, eerbied en vergevingsgezindheid.

Bij Itô Jinsai vinden we weinig van het nationalisme dat het confuciaans denken van de latere Tokugawa-tijd zo sterk karakteriseert. Wel vinden we bij hem een grote aandacht voor de menselijke activiteit. Nakamura drukt dit uit als volgt :

"... Itô bestows a characteristically Japanese interpretation even upon the words of Confucius. Confucius says in the *Analects* : 'On the river, the master says, 'What passes away passes thus. It never ceases day or night' "... Jinsai Itô however, gives these words an interpretation entirely different from the Chinese. According to him, the river stands for "the virtue of the wise man that is everyday made new, and never becomes stagnant", and the whole sentence is the expression of the exuberance of human vitality. In contrast to the negative, resigned, and indifferent character of the Chinese interpretation, Itô's is positive, active and full of hopes. He has great confidence in human activity itself"⁸¹.

In de context van deze paragraaf over de *Kangaku* moeten we nog enkele beschouwingen voegen over de *bushidô* of de "Weg van de strijder". Eén van de bronnen van de *bushidô* was het Boeddhisme in de vorm van de Zen, die vele *samurai* had aangetrokken. In de Zen-mystiek vonden ze een soort rust en stoische houding in het aangezicht van het gevaar en de dood. Daarbij hadden de Zen-moenniken sterk bijgedragen tot de verspreiding van de confuciaanse ethiek van loyauteit. In de Tokugawa-tijd verbonden de Zen-mentaliteit en de confuciaanse ethiek zich

⁸⁰ "The Book of Change says, 'The great virtue of heaven and earth is called life'. It means that living without ceasing is nothing but the way of heaven and earth. And in the way of heaven and earth there is no death but life, there is no divergence but convergence. Death is the end of life, and divergence is the termination of convergence. That is because the way of heaven and earth is one with life. Though the bodies of ancestors may perish, their spirits are inherited by their posterity, whose spirits are again inherited by their own posterity. When life thus evolves, without ceasing, into eternity, it may rightly be said that no one dies"; geciteerd door Hajime Nakamura, *Ways of thinking of eastern peoples: India - China - Tibet - Japan*, Honolulu, 1968, rev. eng. ed., 3d.pr., p. 355.

⁸¹ Cfr. *ibid.*, pp. 511-512. Voor teksten van Itô Jinsai, cfr. Tsunoda e.a., o.c., Vol. I, pp. 410-413.

tot de zeer karakteristieke levenshouding van de *samurai*⁸² De shōgun regeerde door zijn ministers en raadgevers, de feodale heren door hun *samurai*⁸³ De *samurai* waren geoefend in politieke, civiele en militaire wetenschappen, in persoonlijke moraliteit en zelfbeheersing Het hele schema van de training van de *samurai*-klasse werd *bushidō* genoemd of de 'Weg van de strijder' Maar deze weg was meer dan de weg van de vechtende man De *samurai* wordt ook de bewaker van de vrede, die heerste in Tokugawa Japan In de verticaal gestructureerde maatschappij werd verwacht dat iedereen zichzelf onderwierp aan zijn sociale status en de plichten die eruit voortvloeiden zou vervullen Nadruk werd gelegd op het correcte gedrag volgens voorgeschreven maatstaven De trouw (of omgekeerd het afzien van zelf affirmatie) ten aanzien van een hogere was één der belangrijkste regels De relaties tussen de mensen onder elkaar groeiden aldus uit tot een uiterst gedetailleerd systeem Er waren regels voor elke daad, hetzij een groet, gesprek, schermen, een zwaard overhandigen, ja zelfs voor het zelfmoord plegen onder de vorm van *seppuku*⁸⁴ Deze regels moest de *samurai* vervullen via zelf-training in kalmte en hardheid waarin de Zen-praktijk zijn sporen had achtergelaten Op deze wijze wordt de *bushidō* een soort morele en disciplinaire code, die leven en dood van de *samurai* beheerste, een soort religie bijna van zelfverloochening, die zich uitte in trouw aan de heer en toewijding aan de andere Als Japan dan na de restauratie van het keizerlijk huis de weg opgaat naar de modernisering, dan is het ook geen wonder dat de geest van de *bushidō* een grote rol blijft spelen De geest die de *samurai* bezielde, werkt doorheen de restauratie en laat zich nog voelen tot in de tweede wereldoorlog⁸⁵

Het *shōgunaat* meende dat de confuciaanse traditie het land politieke en sociale stabiliteit zou geven, iets wat we reeds vroeger hebben aangestipt Het wilde steunen op een soort dubbele basis het Boeddhisme als staatsgodsdienst, dat een uitgehold geheel werd en het Confucianisme als ethische grondslag van de natie Maar het Neo-confucianisme, vooral de *Oyōmei-gaku* stimuleerde de studie van de historie en bewerkte aldus interesse voor de nationale geschiedenis waaruit een heropleving van de Shintō volgde Dat alles leidde tot de ondergang van het feodaal regime⁸⁶

⁸² Cfr Gundert, o.c., p. 121

⁸³ Dit omdat de feodale heer of de *daimyō* de helft van het jaar moest doorbrengen in Edo in de omgeving van de shōgun

⁸⁴ Cfr Anesaki, o.c., pp. 263-264

⁸⁵ Een uitstekend, hoewel reeds ouder werk, over de *bushidō* is Inazo Nitobe, *Bushido The Soul of Japan An Exposition of Japanese Thought*, New York/London, 1905, 10th rev. ed.

⁸⁶ Cfr ook Kitagawa, o.c., pp. 159-160

Het *shôgunaat* had aldus zijn eigen graf gegraven. Het Confucianisme bracht een groot aantal geleerden voort, die actief wensten deel te nemen aan de politiek, de economie en alle praktische zaken van het leven. De feodale heren waren van hen afhankelijk als moralisten, ambtenaren, opvoeders en culturele leiders. De studie van de *kangaku* loopt uit op het afwijzen van het Boeddhisme als onnatuurlijk en onsociaal. Het Christendom werd gezien als onverenigbaar met de plichten van loyaleit en pieteit en de wetten van het verstand. Tegen de Shintô hadden de geleerden niet veel in te brengen, integendeel er ontstaat nu een stroming, die leidt tot de herleving van de Shintô. Het begin van deze herleving hebben we reeds gezien in het voorgaande hoofdstuk, maar nu gaat ze zich doorzetten en triomferen.

IV HERLEVING VAN DE SHINTO

De Shintô was onder de Tokugawa tijd niet dood en vergeten⁸⁷. Hoewel de Shintô gedurende vele eeuwen onder boeddhistische en confuciaanse druk had gestaan en geen grote interesse had getoond op het intellectuele vlak, bleef zijn invloed duren als onderstroom van het Japanse leven. Daarbij zagen we reeds dat er een hernieuwde belangstelling tot stand was gekomen via de *Shinkoku*-idee. We bespraken de figuren van Watarai Ieyuki, Kitabatake Chikafusa, Ichijô Kaneyoshi en Yoshida Kanetomo. Hoewel deze mensen zich afzetten tegen het Boeddhisme, bleek uit hun geschriften dat zij boeddhistisch en confuciaans beïnvloed waren. Deze aanzet tot Shintô herleving stagneert niet.

Bij bepaalde Shintô priesters gingen de ogen open voor de werkelijke situatie waarin ze zich bevonden. Als Japanse burgers moesten ze zichzelf laten inschrijven in de boeddhistische tempel⁸⁸. Zo werden ze in naam althans boeddhisten. Vandaar de herhaalde verzoeken aan de *shôgun* en de feodale heren om de Shintô als wettelijke religieuze secte te erkennen. Dat wekte natuurlijk de weerstand op van de boeddhistische priesters, die hun prerogatieven niet wilden kwijt spelen. Maar deze weerstand leidde de Shintô priesters tot pogingen om de Shintô te formuleren als religieus onafhankelijk systeem. In die richting werkte Yoshikawa Koretari (of Kikkawa Koretari) (1616-1694), die trachtte aan de *kami*-cultus een ethische verklaring te geven. Dan was er ook nog

⁸⁷ Typisch hiervoor is dat Takugawa Ieyasu zelf een dubbele begrafenis kreeg. Een eerste maal volgens de ritus van de *Yui Itsu Shintô* op de Kunô san bij Shi zuoka en een tweede maal volgens de ritus van de Tendai shû in de vorm van de *Sannô-Ichijitsu-Shintô* te Nikkô, cfr. Gundert, *o.c.*, p. 123.

⁸⁸ Cfr. *supra*, pp. 155, 158 en 162.

Deguchi Nobuyoshi (1615-1690) van de Watarai-familie, die de traditie van de theologie van het buitenste schrijn van Ise voortzette. Beide waren in hun antioeodhistische houding confuciaans beïnvloed⁸⁹. We krijgen dus een soort geconfucianiseerde Shintô.

Een ander voorbeeld van geconfucianiseerde Shintô is de Mito-school. Ze was begonnen als orthodoxe *Shushi-gaku* en werd gestuwd door Tokugawa Mitsukuni (1628-1700)⁹⁰. Deze Mitsukuni verzamelde om zich heen een groep confuciaanse geleerden en Japanse filologen, die evenals hij geïnteresseerd waren in de historie. Het was in deze groep mensen dat in 1657 de compilatie begon van de *Dai Nihonshi* (Geschiedenis van Groot Japan), die pas in 1715 beëindigd werd in 243 volumens⁹¹. Zoals Anesaki aanduidt is er een connectie tussen de vroegere Kitabatake Chikafusa met zijn *Jinnô Shôtôki* en het historisch werk begonnen door Mitsukuni⁹². De ethische basis van het werk was de confuciaanse idee van de oprechtheid. Dat impliceerde dat geschiedenis een ethische kritiek inhield op het verleden voor het heden en de toekomst, ook in verband met het nationaal belang van het land. Mitsukuni gaf ook de voorkeur aan de Japanse literatuur boven de Chinese. Mitsukuni en zijn school concentreerden dus via hun studie hun aandacht rond de keizerlijke troon. Hoewel zij niet protesteerden tegen het *shôgunaat* maar aandrongen op loyaliteit ten aanzien van de *shôgun*, impliceerden hun ideeën dat deze loyaliteit uiteindelijk moest gericht worden tot de keizerlijke familie⁹³.

⁸⁹ Cfr. Muraoka Tsunetsugu, *Studies in Shinto Thought*, tr. Delmer M. Brown and James T. Araki, (Tokyo), 1964, pp. 8 en 172.

⁹⁰ Tokugawa Mitsukuni was de kleinzoon van Ieyasu en had als leengoed Mito.

⁹¹ Cfr. Eliot, *o.c.*, p. 314 en E. Papinot, *Dictionary. History and Geography of Japan*, Yokohama, 1909, pp. 680-681, bij het woord *Tokugawa Mitsukuni*; Anesaki, *o.c.*, p. 273, meent dat het werk bestaat uit 226 volumina en slechts voltooid werd in 1906; daarbij aansluitend Tsunoda *e.a.*, *o.c.*, Vol. I, p. 362: "As early as 1657, Mitsukuni set out to organize his own committee for the re-writing of Japanese history, a task which was to take nearly two hundred fifty years for completion".

⁹² Over de *Jinnô Shôtôki*, cfr. *supra*, H. IV, pp. 142-143. Kitabatake was voorstander van de zuidelijke tak, die in het bezit gebleven was van de drie echte regalia. Toen in 1392 de zuidelijke tak de regalia in het bezit stelde van de noordelijke tak, kreeg deze laatste daarmee de rechtmatige opvolging in handen. Mitsukuni nam de legitimiteit van de zuidelijke tak aan, maar erkende loyaal de rechten van de noordelijke tak, toen deze de regalia in handen kreeg.

⁹³ Deze loyaliteit voor de keizerlijke familie werd ook beïnvloed door de aanwezigheid van Chu Shun-shui (1600-1682), een Chinees geleerde en politiek vluchteling, die een vurig aanhanger was van de Ming-dynastie. Voor de Japanse confucianisten symboliseerde Chu Shun-shui de onwankelbare trouw aan zijn dynastie. Zonder twijfel werkten de ideeën van deze Chinees in op Mitsukuni en zijn school in hun groeiende eerbied voor de troon; cfr. Tsunoda *e.a.*, *o.c.*, Vol. I, pp. 362-363.

Aldus was de Mito-school nationalistisch. We kunnen echter moeilijk akkoord gaan met Anesaki, die meent dat Mitsukuni zelf een devoot boeddhist was maar dit geloof beschouwde als een strikt persoonlijke aangelegenheid en voor de rest publiek uitkwam voor de confuciaanse ethiek met een sterke neiging tot Shintôisme⁹⁴. De feiten echter spreken dit tegen. Mitsukuni liet in zijn gebied een duizendtal boeddhistische tempels vernietigen en in de plaats daarvan Shintô tempels oprichten⁹⁵. Niet zo lang vóór de Meiji-restauratie zou één van zijn opvolgers als heer van Mito nog verder gaan. Opnieuw werden boeddhistische tempels afgeschaft en priesters werden teruggebracht tot de seculaire status. De boeddhistische lijkverbranding werd verboden evenals het toekennen van posthume namen aan de overledenen. In plaats daarvan werden de shintoïstische begrafenisriten aangeprezen. De zogenaamde *shasô* of de boeddhistische priesters, die dienst deden in Shintô schrijnen, moesten hun functie opgeven.

De nationalistische ideeën, die uitgegaan waren van de school van Mitsukuni, waren voorbestemd om vele latere nationalisten te inspireren tot de Meiji-restauratie. Ongetwijfeld was het mede onder de invloed van de Mito-school dat de laatste Tokugawa *shôgun* zich in 1867 onderwierp aan het keizerlijk huis⁹⁶.

In deze context moeten we terugkomen op de figuur van Yamazaki Ansei, de grondlegger van de *Suika-Shintô*⁹⁷. Bij hem vinden we een Shintoïsme waarin het Confucianisme in de hoogst mogelijke mate verweven is. Hij zag de kern van de Shintô in de wezenseenheid van Hemel, aarde en mens, vooral in de eenheid van *kami* en mensen. Hierom was zijn doctrine monistisch. Hij had een diep gevoel van eerbied voor de *kami*, die neerdalen om de mensen te helpen en bij te staan (*suika*). Daaraan ontleent zijn Shintô de naam van *Suika-Shintô*. Hij verkondigde ook een absolute eerbied voor de keizer, zelfs indien deze laatste niet deugdzaam was. Hier zien we hoe Yamazaki Ansei het Chinese Confucianisme wel diep verdisconteert in zijn leer maar selectief te werk gaat. *Suika Shintô* houdt namelijk voor dat de Japanse keizers heersen als afstammelingen van de zonnegodin. Deze keizers zijn niet, zoals in China, de zonen van de Hemel maar de Hemel zelf. In China stond de heerser van de Hemel boven de heerser van de aarde en het mandaat

⁹⁴ Cfr. Anesaki, *oc*, pp. 274-275.

⁹⁵ Zie daarover Eliot, *oc*, p. 314 en Papinot, *oc*, p. 681, bij het woord *Tokugawa Mitsukuni*.

⁹⁶ Over de Mito school, cfr. Horst Hammitzsch, *Die Mito Schule*, Tôkyô 1939. Anesaki, *oc*, pp. 272-275 en Gundert, *oc*, p. 127.

⁹⁷ Cfr. *supra*, pp. 167-168.

van de Hemel boven keizerlijke bevelen. In Japan daarentegen was de aardse heerser ook de hemelse heerser en derhalve waren keizerlijke bevelen ook gelijk aan het mandaat van de Hemel. Daarom mocht het Japanse volk niet boos op of ongehoorzaam worden aan de keizer als deze niet deugdzzaam was of onredelijke dingen deed. *Suika-Shintô* was in dit opzicht ook een voorname voorloper van de keizerlijke restauratie⁹⁸.

Om werkelijk een nationale zelfstandige religie te zijn had de Shintô echter nood aan een geheel van scripturaire gegevens waarop het zich kon baseren. Het beschikte niet over canonische teksten, die vergelijkbaar waren met de Chinese Klassieken of de boeddhistische Tripitaka. Vroeger had men dat gemis ook reeds gevoeld en daarom vervalste teksten gebruikt zoals de *Shintô Gobu-sho*. Vele vroegere Shintô-theoretici hadden tot nu toe gebouwd op het Boeddhisme of Confucianisme om de Shintô-ideeën te interpreteren. Men dacht dat nu het ogenblik gekomen was om Shintô uit te zuiveren van al wat vreemd was en de allereerste Shintô te restaureren. Dat bleek echter maar tot op bepaalde hoogte mogelijk te zijn. Deze uitzuivering zou gebeuren met behulp van de *Kokugaku* of de "Nationale Leer", die de filologische, historische en hermeneutische studie van de oude Japanse teksten beklemtoonde. Deze *Kokugaku*-school verwierp de confuciaanse ethiek en legde de nadruk op de moraliteit van het oude Japan⁹⁹. Pioniers in deze school waren o.m. Kada Azumamaro (1669-1736), Kamo Mabuchi (1697-1769), Motoori Norinaga (1730-1801) en Hirata Atsutane (1776-1843). Het is ook duidelijk dat deze groep mensen steun vond in de ideeën van de Mito-school.

Kada Azumamaro, van het Inari-schrijn in Kyôto, was een der eersten, die aan de hand van de oude gedichtenbundel, de *Manyôshû*, (Collectie van de 10.000 bladeren) het beeld van het oude Japan trachtte terug te vinden¹⁰⁰. Hij werd hierin gevolgd door Kamo Mabuchi, die van de *Manyôshû* zegde :

⁹⁸ Cfr Muraoka, *o.c.*, pp 16, 89 en 164.

⁹⁹ Cfr *ibid.*, p. 9 : "The movements were associated with the study of philology, the study of ancient classics, and what was called Ancient Learning (*kogaku*). The purpose was to understand accurately the culture of ancient times by seizing the pure meaning of ancient classics through philological research, and by completely eliminating all later distortions and forced analogies. On the side of Shinto, this meant attempting to understand ancient beliefs and practices that had existed in Japan before the introduction of Buddhism and Confucianism — beliefs and practices that were free of all subsequent Buddhist and Confucian coloration."

¹⁰⁰ De *Manyôshû* is een anthologie in 20 vollen van plus minus 4 500 gedichten. De namen van de compilers zijn onbekend. De dichters behoren tot alle klassen van de Japanse sociëteit vanaf het midden van de 6e tot het einde van de 8e eeuw.

"They are the natural expression of our ancient heritage; they are the voice of our divine land"¹⁰¹

Hij commentarieerde ook de oude *norito* en zette zich heftig af tegen de vervalsing van de Shintô door Boeddhisme en Confucianisme. Hij meende dat de oude beschaving van Japan was beschadigd door de invloed van Boeddhisme en Confucianisme, maar in zijn werk zijn sporen van Taoïsme te erkennen.

Zijn leerling, Motoori Norinaga (1730-1801), ging voort in dezelfde lijn en werd de pionier van de *Fukko-Shintô* (Terug naar de Oudheid-Shintô). Hij diepte de *Kojiki* weer uit de vergetelheid op, hij werkte meer dan 30 jaar lang aan zijn *Kojiki-den*, een monumentale commentaar in 48 volumens op de *Kojiki*.¹⁰² Hij bestudeerde ook de *Genji Monogatari* (Het Verhaal van de Genji) en de *Shin Kokinshû* (Nieuwe Collectie van Oude en Moderne Poëzie).¹⁰³ De selectie van deze drie werken constitueert als het ware zijn afwijzen van confuciaans rationalisme en confusiaanse ethiek ten voordele van de emotionele expressie om het oorspronkelijke Shintôïsme te restaureren.¹⁰⁴ In de *Kojiki* b.v. vond hij sommige oorspronkelijke elementen terug zoals de zonnecultus (*Amatera-*

¹⁰¹ Geciteerd door Tsunoda *ea, oc* vol II, p. 3. Cfr. ook Muraoka, *oc* pp. 95-131. Kamo Mabuchi and Motoori Norinaga as Thinkers.

¹⁰² De studie van de *Kojiki* was lang verwaarloosd geweest. Men kende tot dan een grotere belangrijkheid toe aan de *Nihon Shoki*, die trouwens ook gemakkelijker te lezen was. De doorslaggevende reden echter waarom Motoori Norinaga de studie van de *Nihon Shoki* vermeed ten voordele van de studie van de *Kojiki* was, that the former, though on the whole of course adopting the same outlook as the latter, showed in parts a Chinese intellectualism reminiscent of the Chinese work, cfr. Hasegawa, *oc*, p. 147. Teksten van Motoori Norinaga, cfr. Tsunoda *ea, oc*, Vol II, pp. 15-35.

¹⁰³ De *Genji Monogatari* van Murasaki Shikibu (978-1015) werd geschreven tussen 1000 en 1015. Het hele werk is doordrongen van *aware*, het gevoel van melancholie, zo typisch voor de literatuur van de Heian tijd. De *Shin Kokinshû* (ook genoemd de *Shin Kokin Wakashû*) is een anthologie van gedichten, gecompileerd in de vroege Kamakura tijd en voltooid in 1205.

¹⁰⁴ Cfr. Muraoka, *oc*, p. 74. He positively rejected the philosophical theories and moralistic interpretations — devised by later Confucian and Buddhist scholars — about the Age of Kami traditions found in the *Nihongi* and the *Kojiki*. Since he regarded these as distortions of the ancient thought that preceded the introduction of Buddhism and Confucianism he rejected (in connection with his academic objective of recreating the simplicity of ancient thought just as it had been) the philosophy and morality of such theories and interpretations. Here we have a denial of norm study and a definite affirmation of exposition-study. This is implied when Motoori says that we should search out the ancient mind by studying the ancient books, regardless of explanations offered in later times. It was from this point of view that he, contrary to the conventional view, came to assign greater importance to the *Kojiki* than to the *Nihongi*.

su), de verheerlijking van de levenskracht (Taka-mimusubi, de vitaliteit en Kami-musubi, de vruchtbaarheid). Anesaki schijft :

"... he explained the original life of the Japanese as representing the primitive purity of mankind, and rejected all teachings of metaphysics and ethics as a sign of degeneracy" ¹⁰⁵.

Aldus zette hij zich af tegen de rationalisering van het religieuze. De primordiale act van aanbidding was gelegen in wat hij noemde, het zuivere en spontane gevoel, dat terug te vinden was in de primitieve Shintô, de mythologie van de *Kojiki* en de Japanse poëzie. Hierbij merkt Reischauer op :

"Motoori argued that the Japanese foundation myths were the origin of the "True Way", which had been transmitted to Japan through the divinely descended imperial line but was only imperfectly reflected in other countries" ¹⁰⁶.

Hasegawa karakteriseert Motoori Norinaga als volgt :

"Norinaga had his own view on the state, government, morality, education and so on, all in line with these; and all are directed against Confucianism..." ¹⁰⁷.

Voor Motoori Norinaga is er dus slechts één religie die de juiste Weg (*Michi*) is, en die Weg is de Shintô (*Kami no Michi* of de Weg der Goden). Dat blijkt voor hem duidelijk uit de oude bronnen, vooral uit de *Kojiki*. Zijn *Kojiki-den* stelt daarom ook de *Kojiki* in het middelpunt. Hij betoogt dat de Chinese filosofie door de Japanners slechts werd overgenomen om verklaringen te vinden voor feiten, die de mens niet kan vatten omwille van hun wonderbaarheid. Maar eigenlijk hebben de Japanners geen behoefte aan Chinese filosofie want Japan is het land der goden en zijn bewoners, die zo nauw met de goden verbonden zijn, bevinden zich instinctief op de juiste weg zonder te dwalen. Slechts omdat hij de Chinese ideeën heeft overgenomen, is de mens in verwarring geraakt, heeft hij zijn onschuld verloren en is hij gecompliceerd geworden. Japan moet dus terug naar de oudheid. Zo toont Motoori Norinaga zijn overtuiging om het oude Japan te verheerlijken. Deze overtuiging impliceert absolute eerbied voor de keizer als de juiste leer en de weg tot het geluk ¹⁰⁸.

Het kan ons dan verwonderen dat hij geen zuivere Shintôïst zou zijn. Hij behoorde met zijn familie tot de Jôdo Shin-shû, koos zijn eigen post-

¹⁰⁵ Cfr. Anesaki, *o.c.*, p. 308.

¹⁰⁶ Cfr. Reischauer, Fairbank, *o.c.*, p. 664.

¹⁰⁷ Cfr. Hasegawa, *o.c.*, pp. 147-148.

¹⁰⁸ Cfr. Muraoka, *o.c.*, p. 18.

hume naam en wilde dat zijn begrafenisriten zouden worden voltrokken in boeddhistische stijl. Zijn denken nochtans stimuleerde in niet geringe mate de nationalistische tendensen waarvan het Shintoïsme rijkelijk zou gebruik maken om weer op de voorgrond te treden.

De ideeën van Motoori Norinaga werden door Hirata Atsutane tot verregaande consequenties doorgetrokken (1776-1843)¹⁰⁹. Deze was meer een practicus en legde sterk de nadruk op de politieke zijde van het heropleven van de zuivere oude Shintô. Als actieve propagandist voor zijn zaak slaagde hij erin de macht van het *shôgunaat* verder te ondergraven en is hij aldus mede oorzaak van de keizerlijke restauratie.

Van jongsaf was hij vertrouwd met de Chinese taal, sommige elementen van het Christendom, de geschiedenis, de strategie, het Confucianisme en met de *Rangaku* (De westerse Wetenschap). Bij toeval leest hij de *Kojiki* en raakt in vervoering voor de Japanse literatuur en het Japanse geestesgoed. Hier ligt het begin van zijn studie van de oude Shintô en van de *Kôdô* (De Weg van de Keizer), die voortaan de inhoud van zijn verdere leven uitmaken. Mede onder invloed van de ideeën van Motoori Norinaga komt hij tot het besluit dat de Japanners door het Boeddhisme en het Confucianisme de eigenlijke betekenis van de keizer en de zuivere ethiek van de Shintô vergeten hebben. Zijn landgenoten dat terug bij te brengen, vat hij op als zijn voornaamste taak. Daarvoor schreef hij een hele reeks van werken waardoor hij het voorwerp van ongenoegen werd van de Hayashi-afstammelingen, de vertegenwoordigers van de *Shushigaku*. Hij kreeg derhalve schrijfverbod vanwege het *shôgunaat*.

Om de ware weg van de goden, die de weg is van de keizer en het volk of de echte Shintô te kunnen bewandelen, moet men volgens Hirata voldoen aan twee grondvoorwaarden : als materiaal de studie ondernemen van de tradities zoals ze waren vóór enige boeddhistische en confuciaanse invloed en deze tradities zijn terug te vinden in de geschiedkundige werken van de staat en als gevoelsgrond de *Yamatogokoro* (een echt Japans hart) bezitten.

¹⁰⁹ Gundert, *o.c.*, p. 127 schrijft dat Hirata een leerling was van Motoori Norinaga, maar Anesaki, *o.c.*, p. 308, meent daarentegen dat Hirata nooit Motoori Norinaga ontmoet heeft, maar zichzelf als diens leerling betitelde. Horst Hammitzsch, *Hirata Atsutane. Ein geistiger Kämpfer Japans (Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, Band XXVIII Teil E)*, Tôkyô, 1936, p. 9, zegt duidelijk : "Im Alter von sechsundzwanzig Jahren kommt er nach Matsusaka in Ise und hier, dem grossen Motoori Norinaga greifbar nahe, hat er den sehnlichsten Wunsch sein Schüler zu werden, jedoch die damaligen Schüler Motooris wissen es zu verhindern. Kurze Zeit darauf stirbt Motoori". Teksten van Hirata Atsutane, cfr. Tsunoda *e.a.*, *o.c.*, Vol. II, pp. 37-46.

Hirata wilde de suprematie van de Shintô boven alles veilig stellen, maar ging daarin zo fanatiek ver dat hij geen plaats duldde voor enige andere religie. Japan is het land van de *kami*, de plaats waar alles begint, de grondslag van alle wetten. *Kami*, keizer, voorouders, volk en rijk zijn één organisme van hetzelfde bloed. Derhalve is godsdienst gelijk te plaatsen met vooroudercultus en keizercultus. Hirata meende dat Japan als land der goden geen nood had aan het formuleren van een morele leer. Immers, zoals de *kami* de wereld voortbrachten, zo brachten ze ook de mensen voort en is de weg van de mens (*Hito no Michi*) hem als gave meegegeven bij de geboorte. Aldus vereert eigenlijk elke mens de *kami*, de keizer en zijn ouders, heeft hij zijn vrouw en kinderen lief en doet hij alles spontaan uit zichzelf zonder opvoeding. Deze aangeboren goedheid wordt echter verstoord door vreemd aangeslibd gedachtengoed maar de aangeboren goedheid blijft. Men hoeft alleen maar de vreemde besmetting uit te zuiveren en het leven te herstellen in zijn oorspronkelijke zuiverheid.

Hirata beweerde dat hij de Shintô zijn zuivere vorm wilde teruggeven maar hij slaagde daarin niet. We vinden bij hem duidelijke sporen van Taoïsme, Confucianisme en Christendom. Ook zijn de ideeën van deze vechtersfiguur beïnvloed door de *Rangaku* (Hollandse Wetenschap)¹¹⁰. Over de westerse invloed op Hirata citeren we Tsunoda :

"He himself was a practicing physician, and studied Dutch medical books in Japanese translation. He was fascinated by what he knew of Western astronomy, partially at least because of its relation to the Shinto cosmogony. Thus he welcomed the Copernican theory, saying that it confirmed ancient Japanese traditions which exalt the importance of the sun"¹¹¹.

Het Taoïsme laat zich bij Hirata zien in zijn overtuiging dat de Schepster, die het universum beheerst, in de omgeving van de poolster verblijft en dat Japan onder alle andere landen het dichtst bij de poolster gelegen was en aldus ook het dichtst tegen de *Takama-no-Hara*, het Hemelse Land¹¹².

Ook het Confucianisme speelt sterk door. In zijn tijd waren onder de vijf confuciaanse betrekkingen of deugden vooral de *chû* of trouw aan de heerser en de *kô*, de filiale piëteit van de kinderen tegenover de ouders, belangrijk. Wie, aldus Hirata, *kami* en ouders eerbiedigt, heeft de ware

¹¹⁰ Over de invloed van niet-Japanse elementen op het denken van Hirata vinden we bij Hammitzsch, *o.c.*, pp. 15-27, bijna geen vermelding. In dat opzicht geeft de auteur een enigszins overtrokken beeld van Hirata.

¹¹¹ Cfr Tsunoda *ea.*, *o.c.*, Vol. II, p. 36

¹¹² Cfr. Anesaki, *oc.*, p. 309 en Hammitzsch, *o.c.*, p. 22.

grondslag van de menselijkheid en zal derhalve tegenover de keizer in volle trouw of *chû* en tegenover de ouders in volle kinderliefde of *kô* staan¹¹³.

Hirata ontleende ook elementen aan het Christendom en steunde daarbij op theologische werken, hoewel christelijke literatuur bij de wet verboden was¹¹⁴. Hij kon Chinese werken in handen krijgen van Matteo Ricci en Didacus de Pantoja. Tsunoda schrijft :

"In one early (but never published) essay he very slightly adapted the arguments advanced by the Jesuit priest Matteo Ricci in support of Christianity against Confucianism in such a way that they became arguments for the supremacy of Shinto"¹¹⁵.

Volgens Muraoka valt de christelijke invloed hoofdzakelijk te bespeuren in Hirata's ideeën over de schepper-god en het leven in het hierna-maals, dat alleen is voor wie het verdient¹¹⁶. Hirata nam inderdaad een scheppende god aan. Ame-no-minaka-nushi-no-kami en onder hem Takamimusubi-no-kami en kami-musubi-no-kami waren scheppende *kami*. Hij stelde vast dat deze drie *kami* bestonden vóór de geboorte van Hemel en Aarde en dat ze Hemel en Aarde geschapen hadden¹¹⁷.

Hirata's ijver om de superioriteit van zijn leer en handelen te bewijzen is zelfs nu en dan dubieus. Op bepaalde ogenblikken overschrijdt hij de

¹¹³ Cfr. *ibid.*, pp. 2-3, 24 en 25.

¹¹⁴ Cfr. Jennes, *o.c.*, pp. 180-182. In 1630 was er een algemeen edict uitgekomen dat het invoeren verbood van christelijke boeken, vooral die van de jezuïeten-missionarissen in China. In 1658 kwam er een speciaal decreet waardoor elke Chinese handelaar, die christelijke boeken importeerde, ter dood werd veroordeeld. Hoewel het decreet alleen sloeg op boeken over de christelijke doctrine, werd het verbod in praktijk uitgebreid tot alle Chinese werken, samengesteld door de jezuïeten in China, dus eveneens werken over wiskunde, astronomie en andere wetenschappen. In 1719 gaf de 8ste shōgun, Tokugawa Yoshimune, toelating tot het invoeren van elf Chinese vertalingen van Europese boeken over geometrie, wiskunde en astronomie, meest van Ricci en Sabatino de Ursis. Voor de lijst van deze werken, zie C. C. Krieger, *The Infiltration of European Civilization in Japan during the 18th Century*, Leiden, 1940, p. 16. Nochtans moeten sommige christelijke werken in het Chinees hun weg gevonden hebben naar Japan. Het verbod op de christelijke boeken werd slechts opgeheven in 1873.

¹¹⁵ Zie Tsunoda *e.a.*, *o.c.*, Vol. II, p. 36; Kitagawa, *o.c.*, p. 170; Anesaki, *o.c.*, p. 308 en Muraoka, *o.c.*, pp. 10, 28-29, 48, 213-216.

¹¹⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 28-29 : "Hirata Shinto was a product of the theological development of Ancient-Learning Shinto. The difference consisted principally in the addition of teachings about the next life, the result of an eschatological development. This, together with other views about a superior creative Kami, clearly proves a Christian influence".

¹¹⁷ Cfr. *ibid.* p. 212 en vlg. De volgelingen van Hirata namen ook dit standpunt in. Hirata werd omwille van zijn ideeën over de schepping nadien streng bekritiseerd.

grenzen van de redelijkheid en zelfs van de eerlijkheid Anesaki meent dat hij een zeer bekwaam man was maar tegelijkertijd ook een dweper¹¹⁸ Gundert noteert daarbij nog zijn fanatisme en zijn vreemdelingenhaat¹¹⁹ Hammitzsch echter, die naar we menen geen objectief oordeel geeft, noemt hem bovenal een filosoof van het handelen. In ieder geval is het zo dat de leer van Hirata niet zo zuiver shintôistisch was als hij wel bedoelde Hijzelf en zijn volgelingen droegen echter in niet geringe mate bij tot de keizerlijke restauratie.

We staan nu bijna aan het einde van het Tokugawa shôgunaat. Op religieus gebied is het belangrijkste feit de herleving van de Shintô Het is geen eenvoudige religie meer van clan-*kami* of van regionale *kami* Gedurende eeuwen was het gevoed en veranderd geweest door combinatie met Boeddhisme, Confucianisme en Taoïsme en ook door het Christendom De zogenaamde zuivere shintôisten van de 19e eeuw proclameerden de Shintô vrij gemaakt te hebben van alle vreemde invloeden, maar dat was helemaal niet het geval¹²⁰ De term Shintô, die gebruikt werd vlak vóór de Meiji-restauratie, sloeg in feite op een geevolueerde Shintô Een woord zoals *Fukko Shintô* kan niet meer verstaan worden als refererend naar de Shintô in zijn primitieve betekenis Spijts de intenties van de Shintô-geleerden om terug te keren naar de vroegste vormen van Japans eigen religie, verhinderde het feit dat ze steunden op vreemde invloeden, dat doel de facto te bereiken¹²¹

V HET VOLKSGELOOF

Het religieuze beeld van de Tokugawa-tijd zou onvolledig blijven indien we alleen maar de evolutie van de ideeën bij de geleerden zouden onderzoeken. Het doodgewone volk hield zich niet in de eerste plaats bezig met ideologie, maar vroeg naar materiele welstand en zekerheid omtrent het geluk in het hiernamaals Hoewel officieel ingeschreven in de boeddhistische tempels en dus behorend tot een of andere boeddhistische secte, wendde het zich tot bijgelovige praktijken van allerlei aard, praktijken die alle mogelijke religieuze richtingen in zich verenigden Hierin speelde weer de *shugendô* met zijn magisch religieuze praktijken een grote rol Vele *yamabushi* kwamen zich nu vestigen in de steden en huwden er met

¹¹⁸ Cfr Anesaki, *oc*, p 308

¹¹⁹ Cfr Gundert, *oc*, p 127

¹²⁰ Cfr Anesaki, *oc*, p 316

¹²¹ Cfr Tsuda Sôkichi, *Nihon no Shintô*, Tôkyô, 1949, pp 6-7, geciteerd door Wilhelmus H M Creemers, *Shrine Shinto after World War II*, Leiden, 1968, p 6

miko, vrouwelijke sjamanistische waarzegsters. Zij stonden in voor incantaties, bezweringen en tovermiddelen, die moesten voorzien in alle mogelijke noden. Er waren ook een massa populaire goden, die door het volk aanroepen werden. Deze waren van allerlei afkomst, zelfs uit India. Enkele namen en functies van goden mogen volstaan: Jizô voor het begeleiden van overledenen, Kannon voor gemakkelijke bevallingen en tandpijn, Yakushi voor ziekten, Hachiman de nationale schutspatroon, Inari de rijstgod en de god van de welstand. Er waren boze en goede goden. Populair waren ook de zeven geluksgoden, de Shichi-Fukujin¹²².

Vanuit dit geheel van volksgeloof ontstaan in de eerste helft van de 19e eeuw een aantal theïstische secten, een soort messianische bewegingen, die ook gebedsgenezing beoefenen. De meeste zijn bekend als behorend tot de Shintô maar in feite zijn het meestal multiform-religieuze groepen. Anesaki zegt van hun stichters :

"Most of them are known as Shintoists and their followers to-day make up the so called Shinto-sects; but in reality most of them derived their inspiration from occult practices prevalent among the mountaineer priests, whose formal affiliation to either Shinto or Buddhism was only a matter of convention"¹²³.

We behandelen hier in het kort de *Fuji-gemeenschap*, de *Kurozumikyô*, de *Misogi-kyô*, de *Tenri-kyô*, de *Konkô-kyô* en de *Konotabi-beweging*. Daar sommige ervan nu nog bestaan en te rangschikken zijn onder de *Shinkô-shûkyô* of de Nieuwe Godsdiensten, die in een apart hoofdstuk zullen behandeld worden, geven we hier maar een korte omschrijving. We letten daarbij speciaal op hun multiform-religieus karakter¹²⁴.

De *Fuji-gemeenschap* of *Fuji-kô* gaat in zijn stichting terug op Hasegawa Tsunoyuki (1541-1646), die op de berg Fuji de godheid ervoer. Zijn volgelingen trekken op bedevaart naar deze berg. Het verband met de *yamabushi* waarvan vele gebruiken werden overgenomen is duidelijk. Men doet ook aan genezing en exorcismen. De secte splitst zich in twee richtingen : de *Jikkô-kyô* en de *Fusô-kyô*. De eerste tak kent een soort trinitarisch monotheïsme : er is maar één god, Ame-no-minaka-nushi, die zich in een mannelijke en een vrouwelijke kracht deelt respectievelijk Taka-mimusubi en Kamu-mimusubi; alle drie zijn ze één. Deze god woont op de Fuji-berg, middelpunt van de schepping. De mensen zijn

¹²² Voor meer namen van godheden en hun functies, cfr. Gundert, *o.c.*, pp. 140-142 en Eliot, *o.c.*, pp. 117-141.

¹²³ Cfr. Anesaki, *o.c.*, pp. 309-310.

¹²⁴ Voor deze secten, cfr. *ibid*, pp. 309-316.

geest van zijn geest, zijn kinderen en moeten daarom rein zijn naar lichaam en ziel en in alle opzichten zijn zoals de volkomen gelijke gestalte van de Fuji-berg zelf. Wellicht vinden we hier sporen terug van het Christendom. De tweede tak heeft naast de triniteit ook nog vier andere goden : de zonnegodin, de maangodin, Ninigi of de kleinzoon van de zonnegodin en de godheid van de Fuji-berg zelf¹²⁵.

De *Kurozumi-kyô* werd gesticht door Kurozumi Munetada (1779-1849). Hij vereerde de zonnegodin Amaterasu, bron van licht en leven, waarmee hij in voortdurende spirituele vereniging wilde leven door gebed en toewijding. Hij had een zo persoonlijke godsopvatting dat zijn religie sterk overheelt naar monotheïsme. Kurozumi deed ook aan genezing en drukte sterk op de ethiek. Van oorsprong is de *Kurozumi-kyô* shintôïstisch. Nochtans zijn er christelijke invloeden : de tendens naar het monotheïsme en het sociale werk. Ook boeddhistische trekken zijn duidelijk de nadruk op het Non-Ego in deze zin dat alle dingen voortkomen uit de éne levende geest van het universum, Amaterasu. Verder is er ook nog het onderscheid tussen het kleine zelf van de mens en het Grote Zelf. De mens moet zichzelf opgeven en het onderwerpen aan het Grote Zelf. Alleen daardoor kan het Non-Ego bekomen worden¹²⁶.

De *Misogi-kyô* heeft als stichter Inoue Masakane (1790-1849). Hoofdgod is Amaterasu, de wereldgeest; daarnaast zijn er goden van de schepping, van het purificatiebad, van het purificatiealtaar, van de onderwereld, enz. Inoue legde de nadruk op de ethiek en hield zich ook bezig met genezing. Andere praktijken zijn vasten, waken, gebed en vooral purificatie door wassingen. Vandaar de naam *Misogi-kyô*, leer van de purificatie met water. Deze praktijken moeten worden beoefend tot het hart van de mens overvloedt van dankbaarheid jegens vaderland, keizer en ouders. Het dwepziek optreden van de stichter trok de aandacht van de autoriteiten, die hem verbanden.

De *Konkô-kyô* werd opgericht door Kawate Bunjirô (1814-1883), die een revelatie kreeg van Tenchi-kane-no-kami (één van de populaire goden). Deze religie belijdt een soort monotheïsme, is vrij van magie, waarzeggerij en bezweringen. Nadruk wordt gelegd op pieteit, sociale zorg en zelf-kritiek¹²⁷. In de literatuur van de *Konkô-kyô* zijn vele referenties aan te treffen naar het Christendom, de Shintô en het Boeddhisme. De bijbel, boeddhistische en shintôïstische geschriften zijn goed

¹²⁵ Cfr Gundert, *o.c.*, pp 129-130

¹²⁶ Cfr Harry Thomsen, *The New Religions of Japan*, Rutland Vt/Tokyo, 1963, p 67

¹²⁷ Cfr *ibid.*, p 71. Zie verder ook Delwin B. Schneider, *Konkôkyô. A Japanese Religion*, Tôkyô, 1962

bekend. Zij worden vergeleekend bestudeerd om er de beste punten uit te halen en te adopteren in de *Konkô-kyô* zelf¹²⁸.

De twee volgende religies, de *Konotabi* en de *Tenri-kyô*, zijn beide gesticht door vrouwen. Van deze beide stichteressen schrijft Anesaki het volgende :

" both of them taught a strongly theistic doctrine with prophetic utterances, warning people of the approach of a great world change to be brought about by their religion"¹²⁹.

Konotabi, ook *Nyôrai*-secte genoemd, werd gesticht door Kino (1756-1826)¹³⁰. De stichteres voelde zichzelf plots geïnspireerd tot een grote zending. Ze zegde dat alle religies onbekwaam waren de zondige mensheid te verlossen en dat zij in "deze tijd" (*konotabi*) geroepen was om de waarheid te verkondigen en de mensheid te redden. Ze noemde zichzelf aldus *Isson* (de Enige Eerbiedwaardige) en had als opdracht de uiteindelijke boodschap van god te brengen. Deze god heet *Nyôrai*, het Japanse equivalent van de boeddhistische *Tathâgata*. Hoewel de naam *Nyôrai* boeddhistisch is, moet de religie zelf iets eigens genoemd worden met een vrij sterke inslag van Christendom. *Nyôrai* schiep hemel en aarde, Boeddha's en *kami* moeten hem dienen. Hij is almachtig, weet en ziet alles, bemint allen en verlangt de verlossing van de mensheid. Verdere verwantschap met het Christendom zijn volgende trekken : schepping van de eerste mens, zondeval, zonde, afhankelijkheid van de mens van de reddende God, de opdracht die Kino kreeg de mensheid een laatste kans tot verlossing en redding te geven door geloof in haar boodschap, de uitroep op haar sterfbed "Nu moet ik de smart van alle mensen op mij nemen", enz.¹³¹. Haar volgelingen waren eenvoudige men-

¹²⁸ Cfr Thomsen, *oc*, pp 76-77 Van de *Konkô-kyô* en de *Tenri-kyô* zegt Gundert, *oc*, pp 137-138. "Finden wir schon bei Tenrikyô und Konkôkyô gewisse Anklänge an das Christentum, die vermuten lassen, dass während der Tokugawazeit trotz des Verbots dieser Religion, ja vielleicht ohne jede nachprüf-bare Kunde von ihr, doch eine dem Christentum ähnliche religiöse Haltung in der Luft lag."

¹²⁹ Cfr Anesaki, *oc*, p 311

¹³⁰ De secte had oorspronkelijk geen naam en haar bestaan werd pas in 1925 door de godsdienstwetenschapper Ishibashi Chishin ontdekt. Nu noemen de gelo-vigen haar *Konotabi* (deze tijd), maar de ontdekker noemde haar de religie van *Nyôrai* ofwel ook *Isson* (de Enige Eerbiedwaardige), cfr *ibid*, p 311

¹³¹ Anesaki, *oc*, p. 312, duidt ook aan dat haar naam een christelijke inslag doet vermoeden. "Another point of suspicion is her name. Her own name was Kino, but she called herself *Rusen* as a kind of religious title designating her saviourship. This name reminds us of Lucena or Lucia. In fact something like these is occasionally found as a female name in the official registers of the descen-

sen, die een monastieke discipline beoefenden De uitspraken van de stichteres werden bewaard en gereciteerd De religieuze bijeenkomsten gelijken op een soort gebedsvolle meditatie Later werden de volgelingen georganiseerd door een ex-Zen-monnik en opgedeeld in drie groepen : monniken, nonnen en een soort tertiarii Monniken en nonnen hebben elk een soort gemeenschappelijk leven

Tenslotte nog de *Tenri-kyô* of de Religie van de Goddelijke Rede Nakayama Miki (1798-1887) heeft deze religie gesticht De doctrine zegt dat de ultieme waarheid de Goddelijke Rede is De naam van de godheid is 'Tenri-ô-no mikoto' (God van de Goddelijke Rede) In feite gaat het hier om een godheid samengesteld uit tien *kami* Wie leeft volgens de rede zal gelukkig zijn, anders gaat hij ten onder Hoewel God wil dat de mens gelukkig zou zijn in dit leven, is het de mens zelf die door zelfzucht ongeluk en ziekte veroorzaakt De mens kan alleen maar vooruitgang maken door alle boosheid te verwerpen Alle kwaad wordt gezien als stof en bestaat uit gulzigheid, vrekkingheid, ongeregelde liefde, haat, zelfzucht, wrok en gramschap Met behulp van geloof in God en betrouwen op zijn goedheid moet de mens het stof wegruimen en wordt hij gelukkig Zo wordt de eenheid tussen God en mens bewerkt en als deze eenheid volmaakt is, zal de goddelijke gunst de ziekten genezen, ellende in vreugde veranderen en de ziel redden *Tenri-kyô* kent ook de causaliteitsleer Deugd en stof worden opgeslorpt in een vorig leven zodat de omstandigheden van het huidige leven niet kunnen voorspeld worden Er bestaat immers een wedergeboorte waarvan het doel is alle mensen te veranderen in deugdzame werktuigen en bemiddelaars Aldus moet men niet alleen het stof in zichzelf wegnemen, maar men moet er ook ernstig naar streven alle boze elementen uit de gemeenschap weg te werken en de medemens te dienen Zo zal het ideale koninkrijk van de wereld gevestigd worden Daarom is de *Tenri-kyô* ook actief op belangrijke levensgebieden opvoeding in scholen, opleidingscentra voor priesters, bibliotheken, slaapzalen voor studenten en pelgrims, enz De hoofd zetel in Tenri shi (Nara-prefectuur) heeft een school voor missionarissen waar vreemde talen gestudeerd worden Er wordt ook aan zendingswerk

dants of Kirishitan martyrs and apostates — *Rusu* or *Rutsu* being not at all Japanese but certainly corruptions of Lucia or Lucena Moreover, the appellation *Nyorai* applied to the deity of this religion may not suggest a Buddhist heritage, as stated above, but rather a Kirishitan influence, because the God of the Kirishitans was popularly called *Deus Nyorai*, Gundert, *o c*, p 138, geeft echter ook een boeddhistische invloed *Nyôrai* bedient zich van bijzondere werktuigen om de mensen te verlossen Zo heeft hij vóór 3 000 jaar *Sâkyamuni* gezonden in de wereld, maar hoevelen zijn er door hem gered ? Daarom werd *Isson* nu door *Nyôrai* gezonden

gedaan vooral in Zuidoost-Azië. De *Tenri-kyô* heeft ook hospitalen, een sanatorium, weeshuizen, enz. Vele gelovigen getuigen, door hun vrijwillige bijdrage aan publieke activiteiten, ten voordele van de gemeenschappen die niet direct betrekking hebben op de eigen geloofsgemeenschap b.v. het rein houden van de straten, het oprichten van tehuizen voor noodlijdenden. Deze activiteiten zijn een grote factor geweest voor het bekomen van de volkssympathie. In de hoofdtempel is er een plaats gereserveerd voor de *kanrôdai*, de zuil voor de hemelse zoete dauw, die op zekere dag zal neerdalen. Dat zal tevens het ogenblik zijn waarop de *Tenri-kyô* de religie van de hele wereld zal worden.

Eigenlijk is de *Tenri-kyô* shintôïstisch maar er zijn christelijke en boeddhistische invloeden. Bewust of onbewust hebben de leiders leerstellingen aan het Christendom ontleend¹³². Gelijkenissen met het Christendom zijn te bespeuren in gebeden en ook in uitdrukkingen als "We zullen oogsten wat we gezaaid hebben", "Hoe onnaspeurlijk zijn Gods wegen", "hemelvaart", "sacrament", "middelaars", enz. Andere gelijkenissen zijn b.v. Nakayama Miki's poging tot zelfmoord omdat God zo gesteld was op de redding van de mensheid dat hij het zelfs nodig vond zijn eigen leven te geven; ook de verwachting van een tijd waarin geen tempels en geen gebeden meer nodig zullen zijn. Boeddhistische elementen zijn het stof van de boosheid (*karma*), de causaliteitswet en de wedergeboorte.

De extatische momenten, die dikwijls voorkomen in het leven van de stichters en de stichteressen wijzen op de aanwezigheid van een sjamanistisch element.

Deze mengvormen van populaire religiositeit zijn, evenals de houding van de Shintô-ideologen, de weergave van de mentaliteit op het einde van de Tokugawa-tijd. Men voelde aan dat er iets nieuws aan het komen was. De vroomheid en de religieuze gevoeligheid van de eenvoudige Japanse mens vonden hun uitdrukking in deze secten.

VI. DE VAL VAN HET SHOGUNAAT

Het is opmerkenswaardig dat er bij de Shintô-hernieuwing, waarvan we de groei in de twee vorige paragrafen geschetst hebben, geen enkele ernstige verdediger opkwam voor het Boeddhisme. Het was gewoon uitgehouden en tot middel geworden van het *shôgunaat*. Eliot schildert de situatie als volgt :

¹³² Sommigen denken zelfs dat Nakayama Miki onder invloed stond van de *hanare* maar tot nu toe is dat niet bewezen; cfr. Thomsen, *o.c.*, p. 59. Een der beste werken over de *Tenri-kyô* is dat van Henry van Straelen, *The Religion of Divine Wisdom*, Kyôto, 1957.

"They had comfortable emoluments, they supervised the registers of their various temples in which all the inhabitants of the parishes attached to them had to be entered, they performed religious services, and more especially they buried the dead, a form of public service which may be remunerative but is hardly likely to be enlivening or stimulating"¹³³.

Het Boeddhisme was als het ware aan banden gelegd terwijl het Confucianisme zich gestimuleerd voelde via de *kangaku*. Dit evolueert echter in een zich steeds meer doorzettende Shintô-herleving. Op politiek gebied echter wordt het voor het *shôgunaat* moeilijker en moeilijker. De eenheid, die Tokugawa Ieyasu had gerealiseerd door met sterke hand te regeren, was er ogenschijnlijk nog wel, maar in feite was de macht van de *shôgun*, die in Edo resideerde, beperkt geworden. Sommige *daimyô* gedroegen zich zo onafhankelijk alsof de *shôgun* niet bestond¹³⁴. Zoals de *shôgun* de keizer in Kyôto zoveel eeuwen geleden de macht uit de handen had genomen, zo ongeveer was nu zijn positie ten aanzien van vele *daimyô*.

De bevolking realiseerde zich dat de sociale, economische en politieke situatie niet meer klopte met de structuur die was opgezet in de 17e eeuw. Het verticaal stramen van de vier klassen bestond nog wel officieel, maar de kooplui, die eigenlijk op de laagste trap stonden, hadden zich opgewerkt tot een invloedrijke klasse¹³⁵. In de klassen zelf lagen de verhoudingen op horizontaal vlak niet meer gezond. De lagere *samurai* waren, zoals reeds vermeld, niet alleen meer strijders maar waren ook betrokken in de administratie van de *daimyô*. Zij keken uit naar nieuwe

¹³³ Cfr. Eliot, *oc*, p. 315.

¹³⁴ Als voorbeelden geeft Kitagawa, *oc*, p. 171 aan de *daimyô* van Mito, die zelf een Tokugawa was, begon een reformatie in zijn gebied zonder vooraf gaande consultatie van het *shôgunaat*, de *daimyô* van Satsuma, Saga en Chôshû oefenden hun autoriteit onafhankelijk uit en hervormden de politieke en administratieve structuur van hun gebied. Men liet zich daarbij ook weinig gelegen liggen aan de richtlijnen op religieus gebied die door het *shôgunaat* traditioneel gehuldigd werden. In dit verband verwijzen we ook naar wat voorviel in Mito, cfr. *supra*, p. 177.

¹³⁵ Cfr. Shigeru Yoshida, *Japan's Decisive Century 1867-1967*, New York/Washington/London, 1967, p. 18. Although the years of Tokugawa rule were symbolic of peace and tranquillity, far reaching internal changes were beginning to be felt even before Emperor Meiji ascended the Chrysanthemum Throne. Among these were the expansion of markets and the rise of the trading class. Toward the end of the Tokugawa period, production had steadily expanded, accompanied by increasing consumption in the cities. Numerous small scale industrial enterprises were established. Tradesmen had begun to accumulate great wealth and the power that goes with it, despite their lowly station in a still highly formalized society.

mogelijkheden en velen onder hen trokken naar de stad en studeerden vreemde taalwetenschap en religie. Ze doorbraken de verticale lijn door betrekkingen aan te gaan met de rijke kooplui. Hierbij merkt Best op .

"All of this augured well for post-Restoration Japan because it supplied the country with a nucleus of able administrators to some extent familiar with the outside world"¹³⁶.

De landbouwersklasse kende ook wel rijke lui, maar het merendeel was arm en werd uitgebuit met het gevolg dat er honderden opstootjes ontstonden.

Aldus was er een situatie ontstaan van een soort wederzijdse steun tussen *daimyô*, *samurai*, kooplui en landbouwers, die in oppositie stonden tegen de shôgunaatsregering. Daarbij kan nog gerekend worden de steun van de oude adel rond de keizer in Kyôto en de onbekwaamheid van *shôgun* Tokugawa Ienari, een man bekend om zijn extravagantie en ijdelheid. Het *shôgunaat* was alleen reeds omwille van deze intra-japanse factoren veroordeeld om te verdwijnen.

Maar in deze context moet nog een ander belangrijk feit verdisconteerd worden. Er waren de vele intellectuelen, die allen in meerdere of mindere graad onder invloed stonden van de *Rangaku* (Hollandse Wetenschap). Reeds in de 18e eeuw bestond er in Japan belangstelling voor westerse kennis, die het land binnenkwam via de Hollandse nederzetting in Deshima (Nagasaki). Deze kennis betrof vooral geneeskunde en geschiedenis. In het begin van de 19e eeuw kreeg de honger naar kennis een politiek en sociaal karakter¹³⁷. De lokale opstanden, die plaats grepen, bewezen duidelijk de ontevredenheid van het volk. Zolang het *shôgunaat* in staat was het land te controleren, had men zich weinig bekommerd om het onnatuurlijke in de machtsverhouding tussen keizer, de jure de heer-

¹³⁶ Cfr Best, *oc*, p. 6, Yoshida, *oc*, pp. 17-18. The fact that the samurai, who belonged to the governing class, had acquired professional experience meant that they themselves provided the nucleus of the new bureaucracy and an elite endowed with organizational ability. Their great strength lay in their ability to participate in organized action. Furthermore, the fact that the samurai class in general was not wealthy (despite its former high social status) tended to give its members a sense of destiny and to endow their leaders with strong initiative.

¹³⁷ Cfr J. Feenstra Kuiper, *Japan en de Buitenwereld in de Achttiende Eeuw*, s. Gravenhage, 1921; C. C. Krieger, *The Infiltration of European Civilization in Japan during the 18th Century*, Leiden, 1940; George B. Sansom, *The Western World and Japan. A Study in the Interaction of European and Asiatic Cultures*, New York, 1951, 2d pr., pp. 204-205; Grant K. Goodman, *The Dutch Impact on Japan (1640-1853)* (*T'oung Pao Monographs V*), Leiden, 1967; en C. R. Boxer, *Jan Compagnie in Japan 1600-1817*, The Hague, 1969.

ser van het land, en de *shôgun*, die de facto regeerde. Nu echter het *shôgunaat* zich meer en meer onbekwaam toonde, steeg het prestige van de troon.

Nu komt er nog een uitwendige factor, die mede de doorslag zou geven aan de ineensinking van het *shôgunaat* en wel bepaald de interventie van het buitenland. In het midden van de 19e eeuw wilden Engeland, Frankrijk, Holland, Rusland en de Verenigde Staten uitgebreide handel beginnen met Japan. In 1853 verschenen de "zwarte schepen" van de Amerikaanse commodore Perry in de baai van Uruga. Het gevolg was dat op 31 maart 1854 een traktaat tussen Amerika en Japan tot stand kwam waardoor de havens van Kanagawa, Hakodate en Nagasaki werden opengesteld. Op 21 augustus 1856 arriveert Townsend Harris, die het eerste Amerikaanse consulaat opent in Shimoda, ten zuiden van Tôkyô. Op 29 juli 1858 sloten Japan en Amerika een vriendschapsverdrag. Ook worden traktaten gesloten met Rusland, Engeland, Frankrijk en Holland. Nu rees bij velen in Japan de vraag naar het recht van het *shôgunaat* om deze traktaten te sluiten met het buitenland zonder de toestemming van de troon. Een stortvloed van aanvallen kwam op de *shôgun* neer. De politieke en sociale ontevredenheid, de stijgende eerbied voor de keizer, de afkeer van de zich opdringende buitenlanders — een erfenis vanuit de *Kirishitan*-tijd — dat alles barstte ineens los in verschillende richtingen. Ii Naosuke, de hoogste minister van de *shôgun*, werd vermoord¹³⁸. De strijdkreet was *sonnô-jô* (Vereer de troon en verdrijf de barbaren). Sommige groepen probeerden inderdaad met de wapens de barbaren uit te drijven maar slaagden er niet in. De stemming sloeg om en nu riep men *sonnô-tôbaku* (Vereer de troon en weg met het *shôgunaat*). Tenslotte gaf *shôgun* Tokugawa Keiki op 14 oktober 1867 zijn prerogatieven aan de keizer terug. Er weze hierbij aangestipt dat deze laatste *shôgun* een afstammeling was van Tokugawa Mitsukuni, *daimyô* van Mito en stichter van de Mito-school. De antivereemdeling-gezinden geraakten nu in de minderheid of moesten hun houding wijzigen. Meer breeddenkende mensen traden op het voorplan. Het motto werd nu *kauoku* (Opening van het Land). Op 25 januari 1868 werd de macht in handen genomen door prins Mutsuhito, nadien bekend onder de naam van keizer Meiji. Edo zag zijn naam in 1869 veranderen in Tôkyô en Meiji installeerde zich in het paleis van de *shôgun*. Dat was het einde van het militair bestuur van Edo dat meer dan twee eeuwen geduurd had. Het was tevens

¹³⁸ Ii Naosuke had het verdrag van 29 juli 1858 getekend. Hij was een persoonlijkheid met groot realistisch inzicht. Hij bespaarde het land de vernedering, die China kort daarvoor had moeten ondergaan en waarbij het zijn soevereiniteit zo goed als verloren had; cfr. Best, *o.c.*, p. 12 en Yoshida, *o.c.*, p. 7.

het einde van het meer dan zes eeuwen lange bestuur van de militaire kaste

Samenvattend kunnen we zeggen dat het godsdienstige leven van Japan in de Tokugawa-tijd enkele specifieke veranderingen heeft ondergaan. Het Boeddhisme als officiële religie geraakte in een positie van verstar-ring en liet zich gebruiken als instrument van de staat. Het enige nieuwe voor het Boeddhisme was de import uit China van een vorm van Zen, die zich constitueerde als de Obaku-shû, maar zijn Chinees karakter bleef behouden. Daarom heeft het nooit de invloed gehad, die uitging van de Rinzai- en de Sôtô scholen. Een grote rol werd gespeeld door de *Kangaku* of de Chinese Wetenschap in de vorm van drie confuciaanse scholen, de *Shushi-gaku*, de *Oyômer-gaku* en de *Kogaku* en in de vorm van een nieuwe opvatting over de geschiedenis. De eerste van de drie confuciaanse scholen moest dienen als de zedelijke grondslag van de staat, de twee andere niet. Het intellectuele leven van de Tokugawa-tijd werd vrijwel geheel gedomineerd door het Confucianisme in deze drie vormen. Daaruit resulteerde een verder reflecteren op de Shintô, waarvan we reeds de aanzet vonden in de periode vóór het bewind van de Tokugawa. Deze Shintô groeide nu verder en kan gekarakteriseerd worden als geconfucia-niseerde Shintô. De historische studie van de oude bronnen leidde verder tot pogingen tot herstel van de zuivere Shintô, zoals die bestond vóór er enige invloed van buiten Japan gekomen was. Deze pogingen klommen tot een zekere climax onder Hirata Atsutane. Deze zogenaamde zuivere Shintô werd echter nooit bereikt, maar manifesteerde zich als een complex dat onverbrekelijk onder invloed stond van geïjapaniseerde continentale elementen waaronder ook christelijke. Het resultaat was echter dat, mede door politieke omstandigheden, de troon als erfgenaam van het keizerlijk charisma weer in het middelpunt van de belangstelling kwam, de *shôgun* verdween van het toneel en de Meiji-restauratie kon een aan-vang nemen.

We waren in deze periode ook getuige van de opkomst onder het gewone volk van nieuwe secten, die de nucleus worden van de hedendaagse Nieuwe Religies. Deze secten zijn een mengsel van elementen afkomstig uit verschillende religies waaronder ook weer het Christendom.

Het Christendom zelf hebben we in dit hoofdstuk niet direct behandeld in zijn verhouding tot het Japanse religieuze geheel. Enerzijds konden we echter reeds vaststellen dat het een indringer was, die zich niet helemaal inpaste in de absorberende Japanse mentaliteit. Anderzijds zagen we nochtans dat de Japanners zelf niet onberoerd bleven door de christelijke ideeën, ze drongen door bij de intellectuelen en bij het gewone volk in de nieuwe secten. Een speciale vorm van wat we geïjapaniseerd maar ver-

vormd Christendom zouden kunnen noemen, zagen we opduiken in de tijd van de vervolging bij de *Kirishitan*.

Kortom, Japan ging gedurende de Tokugawa-tijd voort met alle buitenlandse religieuze invloeden op eigen wijze te verwerken; het plooiden deze invloeden vanuit zijn eigen visie op het leven en de wereld; anders uitgedrukt : Japan japaniseerde.

RESTAURATIE EN RENOVATIE 1868-1945

Het tot stand komen van de Meiji-restauratie betekende het einde van de afsluiting van Japan van de buitenwereld en het begin van een vernieuwing. In zijn slotbeschouwing over het Tokugawa-regime schrijft Anesaki dat de verandering van shôgunaat naar herstel van de keizerlijke macht én een restauratie én een renovatie was¹. Niets is meer waar.

Wanneer we nochtans de tijdsruimte, die dit hoofdstuk behandelt, en in het bijzonder de Meiji-tijd (1868-1912) zelf, vergelijken met de veranderingen die vroeger in Japan waren opgetreden, dan vallen ons dadelijk enkele karakteristieken op.

Als eerste karakteristiek merken we op dat de vorige veranderingen of renovaties veel trager en geleidelijker verliepen. Wanneer we dan deze renovaties bekijken van de religieuze kant, dan zien we dat er een immense tijdsruimte is voorbijgegaan vanaf het eerste contact met het Boeddhisme en het Confucianisme tot het einde van de Tokugawa-tijd. De veranderingen die nu gaan optreden, volgen elkaar vlug op. Via het eerste contact van Japan met het Boeddhisme in de 6e eeuw, gecentreerd rond de Soga-familie, keizerin Suiko en Shôtoku Taishi, gleden we naar de 9e eeuw waarin een sterkere beïnvloeding van Japan optrad door het Boeddhisme door Tendai en Shingon. De totale popularisatie zou maar in de 13e eeuw doorgedreven worden door de grote hervormersfiguren van Hônen en Shinran met het Amidisme, van Nichiren met de Hokke-secte en van Eisai en Dôgen met de Zen. Tussen deze tijd en het Tokugawa-regime dat begon in de 17e eeuw lag een grote afstand. In de Tokugawa-tijd zagen we de combinatie van de Zen met het Neo-confucianisme en een sterke herleving van de Shintô, die mede verantwoordelijk was voor het herstel van de keizerlijke macht in 1868. Hoewel we gedurende die 13 eeuwen getuige waren van botsingen tussen de verschillende ideologieën, toch waren de overgangen veel zachter dan vergeleken met wat nu zal gebeuren. Er komt een reeks van clashes tot stand tussen de verschil-

¹ Cfr. Masaharu Anesaki, *History of Japanese Religion. With Special Reference to the Social and Moral Life of the Nation*, London, 1930, p. 325.

lende ideologieën, die — hoewel nogal kunstmatig veroorzaakt van overheidswegen — in een zeer vlug tempo verlopen

Een tweede karakteristiek, die moet worden aangestipt is dat het deze maal niet zozeer gaat over een beïnvloeding van Japan door het Aziatische continent maar veel meer door de westerse wereld. Zijn China en Korea Japans burens, Noord-Amerika en Europa liggen daarentegen aan de andere kant van de wereld en constitueren als dusdanig een veel groter verschil met Japan dan het geval is met China en Korea

Een derde karakteristiek is dat de renovatie geschiedt niet alleen omwille van interne factoren eigen aan Japan zelf — het *shôgunaat* was immers een versleten systeem — maar ook omwille van de druk die uitgeoefend wordt door Noord-Amerika en de Europese mogendheden, die dus in zekere zin Japan dwongen tot opheffing van de afsluiting

Een vierde karakteristiek is dat deze renovatie een heel andere stempel krijgt dan de contacten met het Aziatisch vasteland hadden. Japan moest immers op alle gebied een immense achterstand inlopen en de renovatie krijgt een dusdanige envergture dat ze Japan mee betreft in de invloedssfeer van de westerse cultuur, met de nadruk op westers, en met al wat dat adjectief inhoudt: technologie, financieelwezen, educatie, rechtswezen, filosofie, enz.

Het grote vraagteken dat hieruit resulteert is dan: wat zullen de gevolgen van deze renovatie zijn? Zal Japan Japans blijven of niet? Welke principes zullen de leiders van het land hanteren om deze renovatie te kanaliseren?

Deze karakteristieken meenden we in het begin van dit hoofdstuk te moeten aanduiden omdat daardoor de nieuwe situatie waarin Japan zich bevindt, scherper naar voren treedt. Belangrijk in dit geheel is natuurlijk de politieke factor. Ons doel is echter het proces van de evolutie van de verschillende religies in Japan te analyseren. Daarom geven we slechts een kort overzicht van de politiek in deze periode, die nog geen eeuw duurt maar die turbulent op en neer gaat als een stormachtige zee, een wisselend spel van pro- en contra-westerse golven, die elkaar in snel tempo opvolgen en culmineeren in een pseudo-religieuze politiek, die Japan fataal de tweede wereldoorlog indrijft.

Het grote verlangen van de leiders van de Meiji-tijd was zo vlug mogelijk van Japan een eerste klasse natie te maken. Derhalve zou men verwachten dat de principes die aan de basis moesten liggen van deze renovatie anders zouden zijn dan die welke gehuldigd werden onder het Tokugawa-regime. Dat laatste regime kende er eigenlijk twee: het Boeddhisme als staatsgodsdienst — meer middel tot staatscontrole — en het Confucianisme als zedelijke basis waaruit de Shintô-herleving voortkwam met als gevolg de val van het *shôgunaat*. Er is ons inziens een

opvallend parallelisme tussen de principes van het *shôgunaat* en die van de Meiji-tijd en nadien ook van Shôwa-Japan. Er valt hier ook namelijk een dubbele principiële houding te bespeuren, die even ongelukkig zal uitvallen voor het moderne Japan als het geval was voor het Tokugawa-*shôgunaat*. Deze dubbele principiële houding ligt ons inziens in de wijze waarop de restauratie en renovatie gehanteerd worden. Restauratie betekent herstel van de keizerlijke macht, maar niet alleen in die zin dat het zes eeuwen op de achtergrond levende keizerschap terug naar voren komt. Het betekent evenzeer dat men terug wil keren naar de politiek van het oude Japan van vóór de 8ste eeuw. De *Fukko*-idee (terug naar de Oudheid) had haar vruchten afgeworpen. Hier betekende dat concreet de centralisatie van de nationale machten. Maar daartegenover staat de renovatie wat in zekere zin het verwerpen van het verleden in zich inhield. We vinden deze tegenstelling verwoord in de "Eed van de Vijf Artikelen", die keizer Meiji op 14 maart 1868 voor alle goden van hemel en aarde, voor de verzamelde hofadel en de feodale heren aflegde. Deze eed luidt als volgt :

"By this oath we set up as our aim the establishment of the national weal on a broad basis and the framing of a constitution and laws. 1. Deliberative assemblies shall be widely established and all matters decided by public discussion. 2. All classes, high and low, shall unite in vigorously carrying out the administration of affairs of state. 3. The common people, no less than the civil and military officials, shall each be allowed to pursue his own calling so that there may be no discontent. 4. Evil customs of the past shall be broken off and everything based upon the just laws of Nature. 5. Knowledge shall be sought throughout the world so as to strengthen the foundations of imperial rule"².

Zo legt b.v. het eerste artikel de nadruk op de rechten van het volk. Het vijfde spreekt van kennis te zoeken over de hele wereld (m.a.w. westernisatie), maar om de troon te verstevigen. Deze contradictorische zaken zullen zware gevolgen meebrengen in de toekomst. Men dacht dat het mogelijk was tegelijkertijd te westerniseren en terug te keren naar het oude Japan van weleer. Zo werd deze nieuwe tijd aangekondigd als een tijd van modernisatie en van conservatisme en nationalisme tegelijk. We zouden het ook als volgt kunnen uitdrukken : de bouwers van de nieuwe tijd wilden een moderne staat opbouwen maar hielden tegelijkertijd vast aan het concept van een semi-goddelijke natie, een paternalis-

² Geciteerd naar Ryusaku Tsunoda, W.M. Theodore de Bary, Donald Keene, *Sources of Japanese Tradition*, New York/London, 1967, 3d pr., Vol. II, p. 137.

tische en autoritaire staat, die wilde gebruik maken van de voordelen die het westen bieden kon³.

We geven nu een summier schets van de algemene situatie, noodzakelijk om de verdere religieuze ontwikkeling te kunnen volgen⁴.

De keizerlijke restauratie bracht ingrijpende veranderingen mee. De oude feodaliteit werd in 1871 afgeschaft en de leengoederen worden omgevormd in prefecturen. Het land stond voor grote financiële problemen en moest reeds in 1870 een zware lening aangaan in het buitenland. Om een respectabele plaats te veroveren onder de naties was kennis van de westerse beschaving een absolute noodzaak. De wijze waarop Japan die kennis wilde verwerven was tweevoudig: het zond zijn studenten naar het buitenland en trok vreemdelingen aan. Deze laatsten droegen dan ook sterk bij tot de moderne uitbouw van het land. Stilaan zette de modernisering zich in gang met vele ups en downs. De Japanse leidende figuren kwamen hierbij met elkaar in botsing. Meer militaristisch aangelegde naturen zoals een Takamori Saigō waren voorstander van een veroveringspolitiek naar buiten uit⁵. Nochtans wonnen meer gematigde bureaucraten zoals Kido Kōin, Okubo Toshimichi en Itō Hirobumi het pleit⁶. Meer democratisch gerichten schaarden zich rond Itagaki Taisuke

³ Cfr. Joseph M. Kitagawa, *Religion in Japanese History*, New York/London, 1966, p. 185.

⁴ Voor een meer gedetailleerde studie, cfr. Jean Lequiller, *Le Japon*, Paris, 1966, pp. 63-485; Kitagawa, *o.c.*, pp. 183-214; en Shigeru Yoshida, *Japan's Decisive Century 1867-1967*, New York/Washington/London, 1967.

⁵ We noteerden reeds dat Takamori Saigō een groot royalist was cfr. *supra*, H. V., p. 169. Hij was echter geen voorstander van een vlugge westernisatie, omdat hij vreesde dat aldus de traditionele waarden van Japan zouden verloren gaan. Daarom had hij minder invloed op de grote beslissingen van het land. Doordrongen van de geest van de *samurai*, was hij een voorstander van een versteviging Japan's militaire positie om sterk te staan tegen Europa. Daarom wilde hij Korea veroveren maar zijn plan werd afgewezen ten voordele van Okubo's politiek van vrede en interne hervormingen. Daarop trok Takamori zich terug; cfr. Tsunoda *e.a.*, *o.c.*, vol. II, pp. 147-148.

⁶ Kido Kōin (1833-1877) was als lid van de Iwakura Missie in 1871 bij zijn bezoek aan Europa diep onder de indruk gekomen van de achterstand van Japan. Hij zag in dat diepgaande hervormingen in zijn land jarenlange inspanningen zouden vereisen en wenste derhalve dat Japan voorlopig zou afzien van militaire operaties in het buitenland; cfr. *ibid.*, pp. 140-141. Okubo Toshimichi (1830-1878) was evenzeer bekommerd om interne orde en systematische vooruitgang. Hij werd vermoord in 1878; cfr. *ibid.*, pp. 150-151 en Sidney Devere Brown, *Okubo Toshimichi and the First Home Ministry Bureaucracy: 1873-1878*, in: Bernard S. Silberman and Harry D. Harootunian eds, *Modern Japanese Leadership. Transition and Change*, Tucson, 1966, pp. 195-232.

Itō Hirobumi (1841-1909) was sterk doordrongen van de confuciaanse idea-

en Okuma Shigenobu⁷. Ze zijn de voorvechters geweest van de politieke partijbewegingen.

Bestuurlijke hervormingen werden doorgevoerd; het vier-standen onderscheid werd afgeschaft en iedereen werd gelijk voor de wet. De *samurai* verloren hun privileges en werden dus gewone burgers. Hiertegen kwam oppositie en er werd onder meer verzet georganiseerd in Satsuma waarin Takamori Saigô betrokken werd. De rebellen werden verslagen in 1877⁸.

Ondertussen moderniseert Japan zich op verbazingwekkende wijze. Het onderwijssysteem werd opgericht in 1869, het postsysteem volgde in 1871, de verplichte militaire dienst kwam in 1872, het bankwezen in 1873 en het rechtswezen in 1875. Politieke partijen vormden zich vanaf 1881, het eerste kabinet kwam tot stand in 1885 en de inkomstenbelastingen en de elektriciteit deden hun intrede in 1887. De nieuwe grondwet van keizer Meiji zag het licht in 1889, het parlement kwam bijeen in 1890, hetzelfde jaar waarin het belangrijke "Keizerlijke Rescript over de Opvoeding" werd bekend gemaakt. Op deze grondwet en dit "Rescript over de Opvoeding" komen we verder nog terug.

Het nieuwe Japan dat te voorschijn trad uit al deze veranderingen was, volgens ons, van een tweeslachtig type. Centraal stond de keizerlijke figuur, middelpunt van een soort cultus, die samenging met de herleving

len van loyaliteit en zelfdiscipline in dienst van de troon en overtuigd voorstander van westerse kennis. Hij leverde een grote bijdrage aan het tot stand komen van de grondwet in 1889 en het parlement. Typisch voor Itô was dat hij ervan overtuigd was dat de keizer de spil moest zijn van de nieuwe constitutionele orde en dat het parlement niet te sterk mocht zijn; cfr. Tsunoda *e.a.*, *o.c.*, vol. II, pp. 155-158.

⁷ Okuma Shigenobu (1838-1922) stichtte de Progressieve Partij en was voorstander voor een graduele en ordevolle verandering naar het model van de Britse democratie. Na de inauguratie van het parlement zette hij zich aan het hoofd van de beweging, die er naar streefde dat het landsbestuur verantwoording zou schuldig zijn aan de partijen in het parlement. Hij had een grote eerbied voor de keizer, was nationalist en aanvaardde de grondwet van 1889 als een gezonde basis voor verdere vooruitgang; cfr. *ibid.*, pp. 172-176 Itagaki Taisuke (1837-1919) stichtte de eerste Japanse politieke associatie, de Liberale Partij. Hij was voorstander van radicale hervorming naar de trant van de Franse Revolutie. Deze partij werd door het Japanse volk gewantrouwd, want die vroege Japanse liberalen waren nog zo diep verbonden met de feodale geest dat democratie voor hen op de allereerste plaats een groter aandeel moest geven aan de *ex-samurai*, cfr. *ibid.*, pp. 173-174.

⁸ Toen zijn plannen om Korea te veroveren niet uitgevoerd werden, had Takamori zich teruggetrokken. Wanneer echter zijn volgelingen, die met hem naar Korea hadden gewild, in opstand kwamen tegen de politiek van Tōkyō, voelde hij zich uit loyaliteit verplicht bij de opstand aan te sluiten. Aldus gaf hij zijn leven voor zijn vrienden en werd hij een voorbeeld van patriottisme voor de latere Japanse generaties.

van de Shintô Men greep aldus terug naar het verleden Daarnaast stond het volk dat wel in de keizerlijke eed van 1868 rechten had toegezegd gekregen die in feite slechts nominaal waren Eén van de belangrijkste figuren die achter het Japan stond dat uit de nieuwe grondwet opdook, was Itô Hirobumi

Op korte tijd gaat Japan zich nu plaatsen in de rij van de grote naties Een reeks van annexaties begint de Ryûkyû-eilanden reeds in 1879, Formosa en de Pescadores in 1895 De Sino Japanse oorlog werd ten voordele van Japan beslecht in 1894-1895 en hetzelfde gebeurde met de Russo Japanse oorlog in 1904-1905 Korea valt in 1910 in Japanse handen In de eerste wereldoorlog kiest Japan de zijde van de geallieerden Maar het land voert een dusdanige expansiepolitiek dat het de argwaan wekt van de andere grote mogendheden In 1924 wordt in de Verenigde Staten een wet aangenomen die de immigratie van de Japanners tegenhoudt Europa neemt sancties tegen de al te goedkope Japanse export-artikelen die de wereld overstromen Aldus tuimelde Japan in een financiële crisis waardoor de ontevredenheid van het volk gewekt werd Japan stond met een geweldig ontwikkelde industrie, maar bezat onvoldoende grondstoffen Ondertussen moest het ontevreden volk in toom worden gehouden In de leidende kringen kreeg de nationalistisch militaristische groep meer en meer de bovenhand Het fanatisme dook op Vanaf 1928 werd er jacht gemaakt op communisten Het land was onrustig, de ene aanslag volgde op de andere De invloed van de nationalistische groep werd zo groot dat de situatie na het jaar 1930 kan omschreven worden als autoritair, antiparlementair, antidemocratisch en pan aziatisch⁹ Japan valt China aan in 1937 en overwint De economische situatie verbetert De pan-aziatische droom wordt voor werkelijkheid gehouden en in 1940 vormt Japan samen met Duitsland en Italië de beruchte as Berlijn Rome-Tôkyô In 1941 begint dan voor het land de tweede wereldoorlog¹⁰ Op 8 december 1941 grijpt de verrassende overval op Pearl Harbor plaats waarbij het Japan gelukt de Verenigde Staten een geduchte slag toe te brengen De oorlog in de Stille Oceaan was een feit geworden De eerste zes maand na het uitbreken van de oorlog boekt Japan de ene overwinning op de andere Hongkong, Indo China, Maleisie, Singapore, Birma, Thailand, Indonesie, de Filippijnen en de eilanden van de westelijke Stille Zuidzee vallen in hun handen De Amerikanen slaan terug en de Japanse kansen keren De fatale klappen vallen op 6 en 9 augustus 1945

⁹ Cfr Yanaga Chitoshi, *Japan Since Perry*, New York, 1949, p 495, geciteerd door Kitagawa, *oc*, p 197

¹⁰ Zie hierover Robert J C Butow, *Tojo and the Coming of the War*, Princeton, 1965, 2d pr

bij de atombombardementen op Hiroshima en Nagasaki. De capitulatie komt op 14 augustus van datzelfde jaar. Dat was de totale ineenstorting. Japan was de ondergang nabij en de oorlog in de Stille Oceaan nam een einde. Een periode van de Japanse geschiedenis werd afgesloten.

I. SCHEIDING VAN SHINTO EN BOEDDHISME - SHINTO, NATIONALE RELIGIE

Het werk geleverd door personen zoals Motoori Norinaga en Hirata Atsutane zou nu zijn volle vruchten afwerpen. Sakamaki Shunzô schrijft :

"Moreover, leaders of the reorganized imperial government, anxious to bolster the imperial position and to effect national solidarity, were impressed with the tremendous potentialities of the Neo-Shintô doctrines and fostered the propagation of these doctrines through such organs of modern nationalism at the school, the press, the armed forces, and so on"¹¹.

De leiders van de Meiji-restauratie grepen terug naar het oude Japanse model van eenheid van religie en bestuur. Dat betekende dat de *kamicultus* en het landsbestuur terug één werden (*saisei-itchi*) en dat de Shintô staatsreligie werd. In 1868 werd het Shintô-departement (*Jingikan*) ingesteld en kwam er een edict uit waarbij de scheiding bevolen werd van Shintô en Boeddhisme (*shimbutsu-hanzen-rei* of *shimbutsu-bunri*). Een jaar later werd dit departement zelfs boven de staatsraad verheven waardoor het meteen het hoogste orgaan werd van de nieuwe staat¹². Het is natuurlijk dat vele van de officiëlen, die benoemd werden aan dit *Jingikan*, aanhangers waren van het Shintôïsme in de lijn van Motoori Norinaga en Hirata Atsutane. Zij namen de maatregelen waardoor Shintô en Boeddhisme van elkaar zouden moeten losgemaakt worden. De grond waarop het separatie-edict steunde was dat de coëxistentie tussen de beide religies, zoals die gedurende eeuwen had bestaan, tegengesteld was aan de weg eigen aan Japan. In 1870 volgde de "Proclamatie van de Grote Leer" (*Daikyô*) om de "Weg van de Goden" (*Kannagara*) te herstellen als leidend principe van de natie : het *saisei-itchi* of de eenheid van religie en bestuur en de *chûkô*, de trouw aan de keizer en de filiale piëteit voor de ouders.

¹¹ Cfr. Sakamaki Shunzô, *Shintô : Japanese Ethnocentrism*, in : Charles A. Moore ed., *The Japanese Mind : Essentials of Japanese Philosophy and Culture*, Honolulu, 1967, p. 29.

¹² Cfr. John K. Fairbank, Edwin O. Reischauer, Albert M. Craig, *East Asia. The Modern Transformation*, Vol. II van *A History of East Asian Civilization*, Boston, 1965, p. 230.

Wat eenmaal was gebeurd onder het Tokugawa-*shôgunaat* herhaalde zich nu in omgekeerde volgorde. Elke Japanner moest zich laten inschrijven in de tempel van de *kami* van de plaats waar hij woonde, in plaats van de boeddhistische funeraire riten werden de shintôistische begrafenis-ritten aangemoedigd. Met de oprichting van een Shintô-ministerie werd een nationaal programma gelanceerd om het volk te onderrichten in drie principes: eerbied voor de *kami* en liefde voor het vaderland, het belang van de Weg van de Hemel en de Weg van de mens, eerbied voor de troon en gehoorzaamheid aan de keizerlijke beampten. Om deze principes bij het volk te propageren werden heel wat mensen ingeschakeld, niet alleen Shintô priesters maar ook confuciaanse geleerden, boeddhistische priesters, toneelspelers, enz. Deze religieuze politiek werd echter weer verzacht in 1873 toen de verplichte inschrijving in de Shintô-tempels werd afgeschaft.

De bedoeling van de scheiding van Shintô en Boeddhisme was de beide religies die eeuwenlang door elkaar hadden geleefd, tot afzonderlijke entiteiten terug te brengen. De Shintô-tempels moesten ontdaan worden van alle boeddhistische elementen. De boeddhistische priesters (*shasô*) werden teruggebracht tot de lekenstaat tenzij ze bereid waren Shintô-priester te worden. Boeddhistische termen zoals *gongen*, het gebruik van boeddhistische beelden en altaarbenodigdheden in de Shintô-tempels moesten verdwijnen. De Nichiren-sekte, die 30 *kami* tot beschermgoden had en aldus de *Hokke shintô* had doen ontstaan, moest deze *kami* laten vallen¹³. In 1871 werden de boeddhistische tempel-gronden onteigend. Zelfs werden alle boeddhistische beelden, gebruiksvoorwerpen en ceremoniën die ingeburgerd waren in het keizerlijk paleis, afgeschaft. De zonen van de hofadel kregen verbod voortaan nog boeddhistische priesters te worden. Het jaar daarop werden de privileges van de boeddhistische hiërarchie afgeschaft en werd de *Shûgendô* van de *yamabushi* opgeheven. De hele campagne, die werd gevoerd onder de slogan *haibutsu kishaku* (weg met Boedha en zijn leer) kan zowat vergeleken worden met een soort anti-boeddhistisch iconoclisme. Het Boeddhisme kwam hierdoor natuurlijk in een moeilijke positie te staan.

De slogan liep als een vuurtje door het land en werd op lokaal niveau overgenomen door de bevolking maar niet overal op dezelfde wijze. Er waren mensen die pro en mensen die contra waren. In vele provincies werden heel wat tempels verwoest. De Matsumoto-clan b.v. gebruikte drastische maatregelen. Het hoofd van de clan nam zelf de leiding bij de verwoesting van de boeddhistische familietempels en gaf bevel dat hetzelfde zou gebeuren in de hele clan. Alle bonzen die deze tempels be-

¹³ Cfr. *supra*, H IV, p. 124.

dienden, werden verplicht landbouwers te worden. In de stad Matsumoto zelf waren er in die tijd 24 tempels waarvan er 20 vernietigd werden. De vier die gespaard werden, behoorden tot de Jôdo Shin-shû. De Jôdo-shû had op het gebied van de hele clan 30 tempels waarvan er maar drie de baldadigheden overleefden. De 10 Shingon- en de 4 Nichirentempels werden alle verwoest. De Jôdo Shin-shû-tempels hadden meer geluk. Van de 8 werd er slechts één verwoest. De reden daarvan was het protest van Sasakî, de hoofdpriester van de Seigyo-ji in Matsumoto. Een andere reden was de krachtdadige houding van de centrale leiding van de secte in Kyôto. Sasakî zelf was bereid zijn leven op het spel te zetten voor het winnen van zijn zaak. Steeds maar opnieuw trok hij naar de locale overheid om zijn protest te hernieuwen. Zijn pogingen werden met succes bekroond¹⁴.

Het meest extreme voorbeeld waren de gebeurtenissen in de streek van Tôyama waar de 1730 boeddhistische tempels gereduceerd werden tot 7.

Kitagawa meent dat de activiteiten, gevoerd door fervente Shintô-priesters, confuciaanse geleerden en andere Japanners die door de geest van de *Kokugaku* of de "Nationale Leer" bezield waren, bij de massa een soort anti-boeddhistisch sentiment teweegbrachten. Dat was onder meer ook te verklaren uit de feit dat de boeddhistische clerus van de Tokugawa-tijd rond zichzelf een sfeer geschapen had van laksheid, een gebrek aan innerlijke vitaliteit vertoonde, blijk gaf van aanmatiging en daardoor bij de bevolking niet zeer sympathiek was¹⁵. Het Boeddhisme kreeg inderdaad zware klappen te verduren maar toch menen we dat we Kitagawa's opinie mogen afzwakken daar de openlijke strijd tegen het Boeddhisme niet overal verwelkomd werd maar ook tegenzin en wrok vanwege de bevolking opwekte¹⁶.

Een belangrijk element in het herstel van de Shintô is de centrale figuur van de keizer. Het ritueel van het keizerlijk huis werd opnieuw geregeld. In het keizerlijk paleis van Tôkyô werden verschillende tempels opgericht: het *Kashiko-dokoro* voor Amaterasu, de zonnegodin en titulaire *kami* van de keizerlijke clan, het *Kôrei-den* voor de keizerlijke voor-

¹⁴ Cfr. Josef Schwientek, SVD, *Shin-butsu dô tai. Der Synkretismus von Shintô und Buddhismus in Japan*, in Anthr., Band XXII (1927), pp. 430-439; Muraoka Tsunetsugu, *Studies in Shinto Thought*, tr. Delmer M. Brown and James T. Araki, (Tokyo), 1964, pp. 232-234 en Wilhelm Gundert, *Japanische Religionsgeschichte. Die Religionen der Japaner und Koreaner in geschichtlichem Abriss dargestellt*, Tôkyô/Stuttgart, 1935, p. 147.

¹⁵ Cfr. Kitagawa, *o.c.*, pp. 202-203.

¹⁶ Cfr. Sakamakî Shunzô, *o.c.*, pp. 29-30.

ouders en het *Shin den* of de godenhalle¹⁷ De cultus die gepleegd werd door het keizerlijk huis, werd als het ware gezien als de hoofdzaak van de officiële Shintō De verering die de keizer bracht ten aanzien van zijn goddelijke voorouders, was het voorbeeld dat tot navolging diende voor het hele volk De cultus van het volk voor de *kami* was aldus als het ware de echo van wat de keizer zelf deed In het *Kashiko-dokoro*, woonplaats van de zonnegodin, klopte het hart van de natie Gundert merkt hierbij op

"Der Sinn des modernen Schintoismus ist nichts anderes, als diese zwiefachen Zusammenhänge des Kaisers mit den Ahngottern wie des Volkes mit seinem Kaiser zu pflegen. das ist der "Weg des Kaisertums" Kōdō, die unverrückbare Grundlage, auf der das jeden Japaner verpflichtende Kokutai d.h. das japanische Reich als ideale Wesenheit, abstrakter der japanische Staatsgedanke, ruht"¹⁸

De cultus van de legendarische keizer Jimmu, stichter van de natie, werd ingericht Het feest van de geboortedag van de regerende keizer (*tenchō-setsu*) werd ingesteld als een soort semi-religieuze nationale feestdag In 1869 reeds werd in Tōkyō het Yasukuni schrijn (Schrijn voor de Pacificatie van het Land) opgericht ter ere van allen, die gestorven waren voor de keizerlijke zaak bij de Meiji restauratie Het jaar 1872 zag zelfs de *kamifering* gebeuren van Kusunoki Masashige, een royalist uit de 14e eeuw¹⁹

Deze terugkeer naar het verleden begunstigde wel officieel de Shintō maar viel niet helemaal voordelig uit Er waren redenen genoeg om niet door te gaan met de iconoclastische manier waarop het Boeddhisme behandeld werd Meer modern gerichte mensen zagen duidelijk in dat deze vorm van religieuze politiek de modernisering van het land in de weg stond Daarbij was er ook nog de volksmassa die niet onverdeeld achter deze vervolging van het Boeddhisme stond Het centraal bestuur zag spoedig in dat het anders moest optreden Het begreep dat nu allereerst de solidariteit en de vrede moesten in de hand gewerkt worden Het distantieerde zich derhalve van de rigoureuze anti-boeddhistische actie Tevens werd deze religieuze politiek aangevochten door de leiders van de andere religies, door de intellectuelen, die naar vrijheid van re

¹⁷ In het *Kōrei den* worden alle keizers, keizerinnen, prinsen, en prinsessen van het keizerlijk geslacht vereerd Het *Shin-den* is meer een Shintō pantheon voor alle hemelse en aardse *kami* Het *Kashiko dokoro* is de woonplaats van Amaterasu, cfr Gundert, *oc*, p. 145

¹⁸ Cfr *ibid*, p. 146

¹⁹ Kusunoki Masashige (1294-1336) stond aan de zijde van keizer Godaigo (1288-1339) in zijn strijd tegen het Kamakura *shōgunaat*

ligie verlangden en door de gevoeligheid van het buitenland, dat eveneens godsdienstvrijheid in Japan wenst²⁰. Maar aan de andere kant zag het regime dat de nieuwe Japanse staatsvorm niet houdbaar was zonder de Shintô. Men zocht een oplossing uit de impasse. Op 12 april 1872 schafte men het Shintô-departement af en creëerde men het Departement van Godsdienst (*Kyôbushô*) waardoor de mogelijkheid tot stand moest komen tot samenwerking van Shintô en Boeddhisme. De bedoeling was door de gezamenlijke arbeid van de twee religies de wereldbeschouwelijke onderbouw van de staat veilig te stellen en tevens toch de schijn van godsdienstvrijheid te redden. Maar rivaliteit en moeilijkheden tussen de clerus van de beide partijen leidde tot het uiteenvallen van deze al te kunstmatige coalitie²¹. De oplossing werd ten slotte gevonden door aan de Shintô zijn religieus karakter te ontnemen. Om daartoe echter te komen moest men de inhoud van het woord religie bepalen. De staat deed dit volgens Gundert door als wezenlijke bestanddelen van de religie te zien :

"... die Begründung durch einen persönlichen Stifter, die Ausbildung einer in Dogmen niedergelegten Lehre, die Abzweckung auf das persönliche Seelenheil der Gläubigen in einem Jenseits, die Fortpflanzung dieser Lehre und die Mitteilung des Seelenheils durch die unterweisende Predigt und die Gnadenmittel eines Theologen- und Priesterstandes" ²².

Afgezien nu van het feit of deze omschrijving van religie juist is of niet, ze was alleszins niet toepasselijk op dat soort Shintô dat de staat wenste te behouden. De Shintô heeft geen persoonlijke stichter, geen in dogmata vastgelegde leer en de priesters van dit soort Shintô werd het recht ontzegd te prediken en begrafenisriten te voltrekken. Aldus kreeg men de mogelijkheid in 1882 bij wet de Shintô op te delen in twee takken : de staatsshintô (*Kokka-Shintô*) en sectarische Shintô (*Kyôha-Shintô*). De tempels of schrijnen van de staatsshintô mochten de titel voeren van *jinja* (schrijn of god-huis) terwijl de sectarische Shintô-instituties de naam kregen van *kyôkai* (kerk) of *kyôha* (denominatie). De staatsshintô werd officieel door de staat onderhouden terwijl de sectarische Shintô zichzelf moest instaan. De godsdienstvrijheid werd bin-

²⁰ De Iwakura-missie die in 1871 naar het buitenland vertrok om de herziening te bekomen van de voor Japan ongunstige verdragen, adviseerde het Meiji-regime de politiek van de godsdienstvrijheid aan te nemen om meer indruk te maken bij de vreemde regeringen.

²¹ We komen hierop terug als we het Boeddhisme zullen behandelen; cfr. *infra*, p. 212

²² Cfr. Gundert, *o.c.*, p. 150.

nen bepaalde grenzen toegekend door artikel 28 van de grondwet van 1889 in die zin dat de Japanse onderdanen, binnen de grenzen die geen afbreuk doen aan de vrede en de orde en die niet tegengesteld zijn aan hun plichten als onderdanen, recht kregen op vrijheid van godsdienst. Omwille van deze scheiding van de Shintô in twee takken, kon het bestuur nu rustig beweren dat staatshintô geen religie was, dat de *jinja* nationale schrijnen waren of nationale instellingen met een ethisch en historisch karakter en dat alle Japanners verplicht waren deel te nemen aan de staatsceremonien, die geschieden bij de Shintô schrijnen, omdat deze deelname een vaderlandse plicht was. Om het karakter van scheiding tussen staatshintô en seculaire Shintô te vrijwaren werden achtereenvolgende maatregelen genomen zodat men uiteindelijk aan de ene kant de eigenlijke staatshintô had en aan de andere kant de seculaire Shintô op gelijke lijn geplaatst met Boeddhisme, Christendom en andere religies²³. Volgens de regering hadden de gebeden, de reiningsceremonien en de offers van deze staatshintô dus niets te maken met religie, ze hadden geen religieus karakter, maar ze waren zonder meer de uitdrukking van een zuiver nationale cultus waardoor de eerbied voor de keizer en de liefde tot het vaderland, het hulde brengen aan de voorouders en de vaderlandse helden tot uitdrukking kwam. Als Japanse onderdanen vielen derhalve ook boeddhisten en christenen onder de staatshintô.

Was het nu inderdaad ook zo dat de staatshintô geen religie was? De meningen daarover zijn verdeeld. Sakamaki Shunzô meent

'Despite the official protestations that State Shintô was not a religion, it was obvious that it did retain the mythological and ideological content of the earliest indigenous beliefs and the rituals of the ancient period, adding to all this the doctrinal legacy of the exponents of Shintô in the medieval period and more recent pronouncements on the nature of the official cult'²⁴.

Ook Kitagawa is dezelfde mening toegedaan.

²³ Cfr. Sakamaki, *o.c.*, p. 30.

²⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 30-31. Sakamaki citeert ook Katô Genchî (1873-1965), de bekende Shintô autoriteit, die in zijn *A Study of Shintô The Religion of the Japanese Nation*, Tokyo, 1926, p. 2, schrijft: "So far as State Shintô is concerned, it may be taken as a kind of national ceremony and teaching of Japanese morality, and to that extent it might be called secular and non religious, but, as investigation proceeds, the truth will appear that even this State Shintô, which some Japanese go so far as to speak of as no religion at all, is in reality nothing short of evidence of a religion interwoven in the very texture of the original beliefs and national organization of the people, camouflaged though it may be as a mere code of national ethics and state rituals, and as such apparently entitled only to secular respect."

"What is often forgotten is the simple fact that, despite the "orthodox" interpretations by Shinto and government apologists, "State Shinto" was essentially a newly concocted religion of ethnocentric nationalism"²⁵

Het lijkt geen twijfel dat deze opvatting over de staatsshintô, zoals ze gehuldigd werd door het officiële bestuur, moeilijkheden opleverde voor het Christendom²⁶

In ieder geval is het wel zo dat de staatsshintô ertoe bijdroeg een soort nationale mentaliteit te ontwikkelen, opgevuld met ideeën over een groot en rijk verleden, het bewustzijn van te behoren tot een volk voorbestemd om te blijven bestaan als een eeuwige nationale familie, een opvatting over een onovertreffbare staat, ononderbroken geregeerd door een dynastie van goddelijke afstamming en belast met een wereldzending. We zouden hierbij nog willen aanstippen dat ons een treffende gelijkenis opvalt tussen deze opvatting over de staatsshintô en de mentaliteit van de boeddhist Nichiren. Zijn opvatting over zijn Boeddhisme zijn bijna helemaal toepasselijk op dit soort nieuwe Shintô.

Deze staatsshintô werd misbruikt door militaristen om een soort ethocentrisch chauvinisme te voeden. Dit werd verbreid in het leger, de vloot en de scholen. Het werd een echte manifestatie van keizercultus. De troon werd verheerlijkt in de ogen van het volk, terwijl in feite de keizer zelf bijna geen politieke autoriteit meer bezat. Deze despotische groep dreef Japan de tweede wereldoorlog in en meteen ook naar de ondergang. De staatsshintô stortte ineen met de capitulatie en werd ontbonden op 15 december 1945.

Onze beschouwingen over de Shintô van deze tijd zouden onvolledig zijn indien we de sectarische Shintô niet eveneens zouden bekijken.

Al vlug beseftte het gewone volk dat de politieke verandering van het Tokugawa-*shôgunaat* in feite een gewoon overschakelen was van feodaal absolutisme naar keizerlijk absolutisme. We hebben in het vorige hoofdstuk reeds aangestipt dat het gewone volk zich niet bezighield met theorieën over religie, maar zich vasthield aan een magisch religieus geloof en aan praktijken waaruit dan een soort messianistische bewegingen of secten ontstonden²⁷. Dit gaat voort in de periode die we nu behandelen. Het volk keerde zich naar deze bewegingen, waarvan sommige reeds ontstonden vóór en andere opkwamen onder de Meiji tijd. Het waren deze bewegingen die de gewone mens verbetering beloofden in zijn materiele

²⁵ Cfr Kitagawa, *o.c.*, p. 213.

²⁶ Cfr *infra*, pp. 226-228.

²⁷ Cfr *supra*, H V, pp. 184-189.

situatie en tevens geestelijke troost gaven. In dit verband merkt Kishimoto op :

"Almost all the new religions which have developed from the time of the Restoration to the present have expressed a desire for 'social reform', and the number of believers increased quickly after reform became impossible because of political absolutism"²⁸.

Dertien groepen werden erkend als Shintô-secten²⁹. Ze kunnen onderverdeeld worden in vijf tendensen naargelang van hun oriëntatie. In sommige komt duidelijk een multireligieuze strekking naar voren.

De eerste tendens komt voort uit de Shintô-traditie. Ze bevat drie secten. De *Shintô Tai-kyô* of *Shintô Honkyôku* is een losse associatie van verschillende subsecten met als gemeenschappelijk kenmerk het geloof in de Grote Leer (*Daikyô*) van de *kami* of de *Kannagara* (de Weg van de Goden). Ze hebben geen stichter. De *Shinri-kyô* met als legendarische stichter Nigi-hayahi-no-mikoto gelooft in de wonderbare kracht van de *kami*, prijst eerbied aan voor de *kami* en vraagt toewijding aan de natie. De *Izumo Taisha-kyô* erkent vijf grote *kami* : Ame-no-minaka-nushi, Taka-mimusubi, Kami-musubi, Amaterasu en Okuni-nushi, deze laatste is de *kami* van de Izumo-tempel. De secte legt de nadruk op perfecte ceremoniën en waarzeggerij.

De tweede tendens, die twee secten bevat, is meer confuciaans gericht. De *Shintô Shûsei-ha* werd door de stichter bedoeld als een poging tot synthetiseren van Shintô en Confucianisme. De mens krijgt het lichaam van zijn ouders, zijn geest echter ontvangt hij van de drie *kami* Ame-no-minaka-nushi, Taka-mimusubi en Kami-musubi. Deze drie echter zijn gelijk aan de confuciaanse Shang-ti, de opperste Heerser. De *Taisei-kyô* is gebaseerd op de confuciaanse ethiek en het traditionele Shintô-geloof en staat positief tegenover wetenschappen, kunst en zakenleven. Ook purificatieceremoniën, waarzeggerij, horoscopen, toekomstvoorspelling, meditatie-riten, enz. zijn erin opgenomen.

De derde tendens telt drie secten, die invloeden meedragen van de *Shûgendô* of de *yamabushi*. Het zijn de *Jikkô-kyô*, de *Fusô-kyô* en de

²⁸ Cfr. Kishimoto Hideo, *Japanese Religion in the Meiji Era*, tr. John F. Howes, Tokyo, 1956, p. 326, geciteerd door Kitagawa, *o.c.*, p. 216.

²⁹ Voor meer details van deze en nog andere secten, cfr. William K. Bunce, *Religions in Japan. Buddhism, Shinto, Christianity*, Rutland Vt/Tokyo, 5th ed., 1960; Harry Thomsen, *The New Religions of Japan*, Rutland Vt/Tokyo, 1963; Clark B. Offner, Henry Van Straelen, S.V.D., *Modern Japanese Religions. With special emphasis upon their doctrines of healing*, Leiden, 1963; H. Neill McFarland, *The Rush Hour of the Gods. A study of new religious movements in Japan*, New York/London, 1967, Gundert, *o.c.*, pp. 158-161 en Kitagawa, *o.c.*, pp. 216-225.

*Ontake-kyô*³⁰ *Ontake-kyô* (ook *Mitake-kyô* genoemd) vereert de berg Ontake, een heilige berg van de *Shûgendô*. De secte beoefent praktijken als exorcismen, waarzeggerij, purificatie-riten en ingewikkelde ceremoniën. Voor de purificatie-riten is het gebruik van vuur opmerkelijk. Karakteristiek is ook de *kami*-bezetenheid.

De vierde tendens wordt de purificatie-groep genoemd. Purificatie is wel een kenmerk van de oude Shintô en bijna alle secten leggen er zich op toe, maar in deze twee, de *Misogi-kyô* en de *Shinshû kyô* staan de purificatie-riten vóór alle andere ritens³¹. Voor de *Shinshû kyô* is het interessant aan te stippen dat de stichter, Yoshimura Masamochi, een afstammeling is van de oude priester-clan van de Nakatomi, ten tijde van de vroege Shintô met de reinigingsriten belast. Daaruit is wellicht het minutieus onderhouden van de oude Shintô-riten te verklaren, zoals ze gepresumeerd worden geweest te zijn vóór de invloed van het Boeddhisme. Onder de observantie van de oude Shintô-riten door de secte neemt aldus de purificatie een grote plaats in. De secte kent ook de *kami*-bezetenheid.

De vijfde tendens is reeds aan bod gekomen in het vorige hoofdstuk en is meer theïstisch gericht. Het betreft hier de *Kurozumi kyô*, de *Konkô-kyô* en de *Tenri-kyô*³².

Officieel zijn deze vijf tendensen alle Shintô-secten maar eigenlijk hebben ze allerlei niet-shintôïstische invloeden ondergaan. Alleen voor de eerste tendens kan men van een meer zuivere Shintô spreken.

Het hoeft geen betoog dat er naast deze Shintô-secten nog vele andere bewegingen onder het volk leefden. Sommige ervan waren geïncorporeerd als subsecten van één der officiële Shintô-secten. Andere werden gezien als de zogenaamde *ruji shûkyô* of quasi-religies. Wanneer vele mensen in moeilijke situaties verkeerden, werden ze gedreven naar de *ruji-shûkyô* die deden aan incantaties, waarzeggerij, toekomstvoorspellingen en genezing. Deze groepen waren in 1935 tot meer dan 1 000 gestegen. Vele ervan zijn reeds verdwenen, andere zijn uitgegroeid tot grotere entiteiten of hebben zich gesplitst in andere nieuwe groepen. Ze worden heden onder één gemeenschappelijke noemer gebracht samen met bepaalde groepen van de sectarische Shintô nl. de *Shinkô-shûkyô* of de Nieuwe Religies. Hun classificatie is uiterst moeilijk en het is niet gemakkelijk ze elk afzonderlijk onder te brengen in de categorie van Shintô, Boeddhisme, enz.

³⁰ Voor de *Jikkô kyô* en de *Fusô kyô*, cfr. *supra*, H V, pp. 185-186.

³¹ Voor de *Misogi kyô*, cfr. *supra*, H V, p. 186. De *Shinshû kyô* is te onderscheiden van de Jôdo Shin shû van Shinran.

³² Cfr. *supra*, H V, pp. 186-189.

Het is wel mogelijk ze in hun oorsprong te herleiden tot één van deze religies, maar dat is geen voldoende criterium om ze shintôistisch, boeddhistisch of confuciaans te duiden. Het zijn gewoon mengreligies waarin de invloed van één bepaalde religieuze strekking zwaarder doorweegt dan de andere. Om deze reden gaan we hier ook geen poging doen de Nieuwe Religies van vóór 1945 in klassen onder te brengen. We zullen ze in het volgend hoofdstuk samen met de na de oorlog ontstane Nieuwe Religies behandelen.

II REACTIE VAN HET BOEDDHISME

Was de periode tussen de Meiji-restauratie en de tweede wereldoorlog complex voor de evolutie van de Shintô, dan was dat ook niet minder het geval voor de houding, die het Boeddhisme aannam.

Het begin van de Meiji tijd was een zware periode voor het Boeddhisme. Daar de Shintô staatsreligie en de scheiding tussen Boeddhisme en Shintôisme bevolen werd, kwam de leer van Boeddha meteen te staan in de categorie van de vreemde religies. Het Boeddhisme was reeds uitgehold onder het Tokugawa-regime en bezat aldus aanvankelijk weinig weerstandsvermogen. Het systematisch ophemelen van de Shintô bracht ook enigszins een anti-boeddhistisch sentiment teweeg dat het sterkst was rond 1871.

De reacties van de boeddhisten waren verschillend. Sommigen, voor wie het Boeddhisme een puur externe aangelegenheid geworden was, verlieten hun religie. Anderen daarentegen verzetten zich tegen de anti-boeddhistische trend, tegen de Shintô, tegen het Christendom en tegen de modernisatie. Op sommige plaatsen kwam het zelfs tot boeddhistische opstanden. Deze reactie was gevoelsmatig. Immers het gewone volk hechtte belang aan zijn tempels en dat meestal omwille van zijn doden. Door de boeddhistische priesters immers waren hun voorouders begraven en die werden ook op gastgestelde dagen met *sûtralezingen* herdacht. Het volksgeloof met zijn superstitieuze gebruiken en zijn verlangen naar aards welzijn werd ook nog op een of andere wijze bevredigd door de boeddhistische cultusvormen³³. Nog een andere wijze van reageren was de vraag vanuit boeddhistische kringen zelf tot scheiding van religie en staat en het pleiten voor godsdienstvrijheid. De meest positieve reactie kwam echter vanwege de mensen die betreurden dat het Boeddhisme zijn innerlijke geest verloren had. In ieder geval bracht deze moeilijke tijd eminente boeddhisten tot reflectie en tot een nieuwe aanpak van de boeddhistische studies.

³³ Cfr Gundert, *oc*, p. 170.

Contact met Europese boeddhologen, met het Boeddhisme van andere landen en de verrassende ontdekking van een zekere innerlijke verwantschap met Europese filosofische stromingen verwijdde het zicht op het Boeddhisme, dat gedurende de verlamdende Tokugawa-tijd sterk geleden had onder de insulaire afzondering. De boeddhisten raakten bekend met de evolutieleer van Darwin, het agnosticisme van Spencer en de dialectische logica en metafysica van Hegel vooral via de lessen van Edward S. Morse en Ernest F. Fenollosa, die college gaven aan de pas opgerichte keizerlijke universiteit van Tōkyō. In de ideeën van Darwin en Spencer herkenden ze een gelijkaardige trek als in de boeddhistische opvatting van de fenomenale wereld als een voortdurend proces zonder werkelijke existentie. In de Hegeliaanse synthese van zijn en niet-zijn zagen ze een verwantschap met de Tendai-filosofie³⁴.

Een piëtistische vernieuwer van het Boeddhisme was Kiyozawa Manshi (1863-1903), een priester van de Jōdo Shin-shū en een invloedrijke denker. Over hem schrijft Anesaki :

"He was a strong dialectician of the Hegelian type and has played a part in the philosophical rejuvenescence of Buddhism in the nineties" ³⁵.

Kiyozawa combineerde Hegeliaanse invloeden met zijn devotie tot een overgave aan Boeddha in de geest van Shinran.

Ook de systematische studie van het Boeddhisme is zeer belangrijk gebleken. Het betrof hier bij de boeddhistische intellectuelen een bevrijding van het *Mahāyāna* uit de oude scholastieke systemen en het omzetten van de leer in modern wetenschappelijk denken. Dat bracht tevens in zekere mate het overstijgen mee van het sectarisch karakter van het Japans Boeddhisme. Voor dit laatste is het werk van Murakami Senshō (1851-1929) belangrijk. Zijn studies leidden een nieuwe boeddhistische literatuur in, die zich onafhankelijk maakte van de dogmata van de onderscheiden secten, zich afzette tegen bijgeloof, en zich inzette voor een diepgaand exegetisch, historisch en dogmatisch onderzoek naar het wezen van het *Mahāyāna* en zijn verhouding tot het *Theravāda*. Een vrucht van deze nieuwe studiejiver is de geweldige uitgave van de *Taishō Tripitaka*³⁶.

³⁴ Cfr *ibid* , pp. 171-172, Anesaki, *o.c.*, pp. 361-362 en Paul Lüth, *Die japanische Philosophie. Versuch einer Gesamtdarstellung unter Berücksichtigung der Anfänge in Mythos und Religion*, Tübingen, 1944, p. 78.

³⁵ Cfr Anesaki, *o.c.*, p. 379; Tsuneya Wakimoto, *Manshi Kiyozawa and the Otani Sect of Shinshu Buddhism: A Study of his Early Life*, in: Kiyomi Morioka and William H. Newell eds, *The Sociology of Japanese Religion*, Leiden, 1968, pp. 73-83

³⁶ Cfr. Kitagawa, *o.c.*, pp. 227-228: "One of the most ambitious under-

Zoals Kitagawa opmerkt kan deze innerlijke en wetenschappelijke heropleving van het Boeddhisme niet worden losgemaakt van zijn historische context, waar we even moeten op ingaan³⁷ Zoals reeds boven vermeld werd, kwam in 1870 de "Proclamatie van de Grote Leer" (*Daijyô*) waarvan de bedoeling was de *Kannagara* of de "Weg van de Goden" te herstellen als leidend principie van de natie³⁸ Om die leer onder het volk te verspreiden, werden alle soorten mensen ingeschakeld, ook boeddhistische monniken Aan de leiding stonden de belangrijke Shintô-leiders van Ise en Izumo en de boeddhistische patriarchen van de Nishi Hongan-ji en de Higashi Hongan-ji van Kyôto In de Zôjô-ji, een bekende Jôdo-tempel in Tôkyô werd het *Daijyôin* (het Grote Leer Instituut) opgericht als trainingscentrum voor predikers Op locale schaal kwamen gelijkaardige centra tot stand Het karakter van de leer was natuurlijk shintôistisch en wel van het type van Hirata Atsutane De Zôjô-ji werd toegewijd aan de vier *kami* Ame-no-minaka-nushi, Taka-mimusubi, Kamu-musubi en Amaterasu Het beeld van Amida Boeddha werd verwijderd De boeddhistische priesters die aanvaard werden als nationale priesters, verschenen er in de Shintô-priestergewaden en namen deel aan de offers aan de *kami* Dit onnatuurlijk huwelijk kon niet lang stand houden De invloedrijke Jôdo Shin shû vroeg om ontslagen te worden van deze Shintô-dominantie en kreeg de toestemming om onafhankelijk de Grote Leer te mogen verspreiden bij de massa Ten slotte werd in 1875 het *Daijyôin* afgeschaft en de gemeenschappelijke propaganda van de *Daijyô* door shintôisten en boeddhisten hield op te bestaan Dat leidde ertoe dat elke secte voortaan opnieuw haar eigen leer kon verkondigen³⁹

De godsdienstvrijheid die de boeddhisten vroegen en verkregen, weigerden ze echter aan de christenen. Reeds in 1873 had het centraal bestuur, hoewel onwillig, het verbod tegen het Christendom opgeheven Nu sloten boeddhisten, shintôisten, confucianisten en nationalistten zich aan een anti-christelijke campagne De boeddhisten verzetten zich tegen het Christendom via pers en eigenhandig optreden⁴⁰.

Karakteriserend voor de evolutie van het Boeddhisme van de Meiji-tijd

takings was the publication of the *Taishô Tripitaka* (the Taishô edition of the Buddhist *Tripitaka* in Chinese), 100 volumes printed in 1932 under the editorship of Takakusu Junjirô (d 1945)

³⁷ Cfr *ibid.*, p. 228

³⁸ Cfr *supra*, p. 201

³⁹ Voor een meer gedetailleerde uiteenzetting, cfr Muraoka, *o.c.*, pp. 205-209

⁴⁰ Cfr J. L. Van Hecken, C.I.C.M., *Le problème du dialogue chrétien avec les bouddhistes du Japon*, in *NZM*, XXXIII Jg(1967), pp. 8-15 met een overzicht van de houding van de boeddhisten vanaf 1873 tot 1945

is ook het opkomen van actieve leken, die zelf hun religie gaan verdedigen en propageren tegen het Christendom. Het was een uiting van een soort nationalistische reactie tegen de eens verboden religie. Zo rezen er rond de jaren 1888 stemmen tot het oprichten van een nieuwe nationale religie, een combinatie van Shintô, Boeddhisme en Confucianisme om het Christendom en ook het westers denken tegen te gaan. Anderen wilden in 1889 Boeddhisme en troon dichterbij elkaar brengen onder het motto *sonnô-hôbutsu* (Vereer de troon en de Wet van Boedha)⁴¹. Er waren ook enkele boeddhisten actief in socialistische en anarchistische bewegingen. Anderen weer stonden kritisch tegenover de houding van het centraal bestuur in de Russo-Japanse oorlog. Maar in het algemeen kan men zeggen dat de boeddhisten achter de keizerverering stonden, die ze beschouwden als een religieuze en politieke plicht⁴². Samen met niet-boeddhisten representeerden ze een soort combinatie van religieuze, ethische, politieke en sociale ideeën, die als bedoeling hadden de vreemde infiltratie tegen te gaan en de nationale traditie op te hemelen⁴³.

De sterke anti-christelijke houding van deze boeddhisten was echter al geluwd toen de regering de "Conferentie van de Drie Religies" in 1912 bijeenriep om steun te krijgen van Shintô, Boeddhisme en Christendom voor het verhogen van het morele peil en om de ontevredenheid en de sociale onrust onder het volk tegen te gaan.

Wat de houding van de boeddhisten betreft in de periode tussen de twee wereldoorlogen, menen we dat ze zich over het algemeen schaarden achter de nationalistische banier van het militarisme — of misschien minder scherp gezegd — het Boeddhisme werd door de militaristen geëxploiteerd. Dat was dan ook het geval in de tweede wereldoorlog⁴⁴. Immers de expansionistische politiek van Japan betrof vooral de traditioneel boeddhistische landen van Zuidoost-Azië. In die zin werkte het

⁴¹ Cfr. Otis Cary, *A History of Christianity in Japan*, Vol. II *Protestant Missions*, New York/Chicago/Toronto, 1909, p. 213.

⁴² Cfr. Kitagawa, *o.c.*, p. 232.

⁴³ Anesaki, *o.c.*, p. 361, merkt hier op dat deze groepen niet alleen boeddhisten vertegenwoordigden maar ook andere. To these banners flocked not only Buddhists and Shintoists, but also Confucianists and agnostics, priests and lawyers, professors and students, making common cause against Europeanization and Christianity. Their attacks upon Christianity, partly making use of the newly borrowed weapons, were based more on social and political reasons than religious. Deze bewegingen waren er mede de oorzaak van dat men dieper ging zoeken naar de grondslag van Shintô, Boeddhisme en Confucianisme waarvan vooral het Boeddhisme voordeel had. Zo hebben deze groepen er eigenlijk mede toe bijgedragen dat het Boeddhisme een bepaalde ideologische verwantschap begon te ontdekken met het westen, verwantschap waarover we het boven ook reeds gehad hebben.

⁴⁴ Cfr. Bunce, *o.c.*, p. 38.

Boeddhisme mee aan de verspreiding van de keizerlijke autoriteit ook in de landen die door Japan onder de voet gelopen werden

Even belangrijk als de ups en downs van het officiële Boeddhisme, als de vernieuwing van de studie van het Boeddhisme, als zijn verhouding tot de politiek en het Christendom, is ook de vraag of de leer van Boedha kon tegemoet komen aan de nieuwe noden van het gewone volk. In betrekking daarmee moet gezegd worden dat het Boeddhisme zich liet inspireren door de christelijke propagandamethoden. Thomas schrijft

'The teachings and methods of the Christians had been copied by the priests, whose sermons in many instances clearly echoed Christian discourses. The Sermon on the Mount was openly taught by priests as though it had been pronounced by Buddha. Organizations patterned on those of the churches and missions were introduced by the temples' ⁴⁵.

Amida liederen werden in de diensten ingepast in de stijl van de Engels-Amerikaanse kerkliederen. Sinds 1900 werden ook boeddhistische priëscholen opgericht naar christelijk model en ontstond er sociale activiteit. Er werd zelfs begonnen met missionarissen uit te zenden naar Japanners in Korea, China, Hawai en Californië⁴⁶. Ook begon men met het organiseren van grote bijeenkomsten om grote Japanse boeddhistische figuren te gedenken. Zo b.v. werden in 1911 Shinran en Hōnen herdacht en in 1921 Shōtoku Taishi en Nichiren. Op hoger vlak dateren dan vanaf 1916 de boeddhistische sociale congressen en in 1925 en 1934 werden in Tōkyō de internationale bijeenkomsten van het Oostaziatisch Boeddhisme gehouden.

In onze beschouwingen over het Boeddhisme moeten we, zoals we gedaan hebben met de Shintō, ook onze aandacht laten gaan naar de populaire boeddhistische religieuze bewegingen, die gedurende deze tijd ontstonden en waarvan sommige nadien onafhankelijke, Nieuwe Religies werden. Kitagawa maakt hier onderscheid tussen twee soorten naargelang de traditie waaruit ze voortkomen. Hij ziet een groep die voortkomt uit de Nichiren-traditie en een andere die zich inspireert op het pietisme van Shinran en op Tolstoy⁴⁷. Ten aanzien van dit onderscheid menen wij te mogen opmerken dat het niet steeds zo duidelijk is wat de eigenlijke hoofdtendens van deze groepen is. De auteurs verschillen van mening over dat punt en spreken elkaar zelfs tegen.

⁴⁵ Cfr. Winburn T. Thomas, *Protestant Beginnings in Japan. The First Three Decades 1859-1889*, Tokyo/Rutland Vt, 1959, p. 197.

⁴⁶ Cfr. Gundert, *o.c.*, p. 172.

⁴⁷ Cfr. Kitagawa, *o.c.*, pp. 233-236.

Nichirenisme is te bespeuren in de *Kokuchû-kai*, de *Remmon-kyô* en de *Reiryû-kai*. De *Kokuchû-kai* werd gesticht door Tanaka Chigaku, een ex-Nichiren-priester, die een lekenbeweging op touw zette naar de geest en de leer van Nichiren. De beweging werd nadien geïnspireerd door Takayama Chogyû (1871-1902), die de profeet werd van Nietzsche in Japan. In 1901 had hij vele bewonderaars voor zijn nieuw Nichirenisme waarin hij Nichiren voorhield als de gestaltegever van alle Japanse patriottische idealen⁴⁸. De *Remmon-kyô* werd gesticht door Shimamura Miki (1831-1914 ?), een nichireniste en sjamanistische koopmansvrouw uit Kyûshû. In de vroege Meiji-tijd begon ze haar beweging, die zowel nichirenistisch als shintôistisch was⁴⁹. In ieder geval was de *Remmon-kyô*, die nu verdwenen is, een mooi voorbeeld van een mengreligie. Shimamura bad voor de *kami*-schrijnen het *Namu Myôhô Renge-kyô* van Nichiren en deed aan purificatie en genezing. De *Reiryû-kai* werd in 1925 opgericht door Kubo Kakutarô (1890-1944), een timmerman, een vurige nichirenist en door zijn schoonzuster Kotani Kimi (1901-), een sjamanistische waarzegster. Het *mandara* van Nichiren is het centrum van de eredienst⁵⁰. Er bestaat vooral voorouderverering. Er valt ook aan te stippen dat deze nieuwe beweging een treffend voorbeeld is van versplintering in acht vertakkingen. Van deze vertakkingen is de *Rissbô Kôsei-kai* de belangrijkste⁵¹.

We schreven reeds over Kiyozawa Manshi, die een combinatie tot stand bracht tussen Hegel en Shinran's devotie⁵². Vanuit zijn invloedssfeer kwam in 1905 de *Muga no Ai*-beweging (Zelfloze Liefde beweging) voort. Stichter was Itô Shôshin (geboren in 1876), tevens ook bewonderaar van Tolstoj, de Russische romanschrijver en voorvechter voor de vrede. Itô had veel invloed zowel op pacifisten als op socialisten, maar helde in de jaren dertig sterk over naar het Japans nationalisme. Een tweede beweging die verwant is aan de Shinran-traditie is de *Ittôen* (Hof van Licht), een soort broederschap waarin een primitief communisme beleefd wordt. Stichter is Nishida Tenkô. Hij is beïnvloed door Tolstoj, Dostojewsky en Franciscus van Assisi. *Ittôen* laat zijn volge-

⁴⁸ Over Takayama Chogyû, cfr. Anesaki, *o.c.*, pp. 377-379.

⁴⁹ Hieruit blijkt hoe moeilijk het is soortgelijke bewegingen onder te brengen onder de categorieën Boeddhisme, Shintô of Confucianisme. Zo noemt b.v. Kitagawa *o.c.*, p. 234, de *Remmon kyô* boeddhistisch (in de lijn van de Nichiren-traditie), terwijl Gundert, *o.c.*, p. 159, dezelfde *Remmon-kyô* plaatst in de Shintô categorie.

⁵⁰ Voor het *mandara* van Nichiren, cfr. *supra*, H. IV, p. 123. Voor de *Reiryû-kai*, cfr. Thomsen, *o.c.*, pp. 109-116 en Offner, Van Straelen, *o.c.*, pp. 91-95.

⁵¹ Over de *Rissbô Kôsei kai*, cfr. *infra*, H. VII, pp. 264-267.

⁵² Cfr. *supra*, p. 211.

lingen toe hun eigen religie te behouden, indien ze dat verlangen. Bij Nishida zelf zijn verschillende religieuze invloeden merkbaar. Hij studeerde tien jaar lang Zen en veel van zijn uitspraken zijn daaraan ontleend. Zo meent hij dat waar geloof is, ook Zelf-negatie is. Het is die toestand waarin het Zelf samensmelt met de cosmos... Wie zichzelf heeft verloochend is Boeddha. Ook is hij beïnvloed door het Christendom. Hij zegt dat de woorden "Geef weg al wat ge bezit en neem dan uw kruis op en volg mij" het motto van zijn leven zijn. Andere van zijn christelijke getinte uitspraken zijn : "Echte religieuze extase zal slechts komen nadat ge uw kruis gedragen hebt. Dien zonder de gedachte aan beloning en de dingen zullen u worden gegeven als ge ze nodig hebt. Hij die zijn leven geeft...", enz.⁵³.

Tot besluit van deze paragraaf over het Boeddhisme zouden we willen aanstippen dat die religie gedurende deze periode heel wat heeft meegemaakt. De gedwongen scheiding van de Shintô, de vervolging, de artificiële samenwerking met de shintôïsten in het *Daikyôin*, de verwijding op het intellectueel vlak door contact met het westen, de beïnvloeding door het Christendom : dat alles heeft zich afgespeeld binnen nauwelijks 75 jaar. Wat bij dat alles opvalt is dat het Boeddhisme zich verrijkt heeft op het hogere vlak van de boeddhistische intelligentsia, maar dat deze verrijking zich niet helemaal heeft doorgezet tot de lagere klasse, die zich wendde tot populaire bewegingen en splintergroepen. Tevens heeft deze verrijking geleden onder het nationalisme dat het Japan van de laatste decaden van vóór de tweede wereldoorlog sterk heeft gekenmerkt en waarin ook het Boeddhisme gegrepen werd.

III. UPS EN DOWNS VAN HET CHRISTENDOM

In het traktaat tussen Amerika en Japan van 1854 stond geen enkele clausule betreffende de religie. Nochtans moest de vraag naar het al of niet toelaten van het Christendom toch eens aan bod komen. Vandaar dat het vriendschapsverdrag van 1858 met Amerika de vreemdelingen toestond hun eigen religie vrij te beoefenen maar er mocht niet aan bekeringswerk gedaan worden⁵⁴. De verdragen met de andere landen waren in dezelfde aard.

⁵³ Zie verder ook Thomsen, *o.c.*, pp. 221-234 en Anesaki, *o.c.*, pp. 400-401.

⁵⁴ Het betreft hier artikel VIII van het verdrag, dat als volgt luidt : "Americans in Japan shall be allowed the free exercise of their religion, and for this purpose shall have the right to erect suitable places of worship. No injury shall be done to such buildings, nor any insult be offered to the religious worship of the Americans."

De Katholieke Kerk en de protestanten begonnen in 1859 hun activiteiten in Japan. Pater Girard was de eerste katholieke priester die zich officieel installeerde als zielzorger voor de buitenlandse katholieke gemeenschap⁵⁵. Kort daarop volgden nog andere missionarissen. De eerste protestantse zendelingen waren leden van drie Kerken: J. Liggins en C. M. Williams van de protestants-episcopale Kerk, J. C. Hepburn en zijn echtgenote van de presbyteriaanse Kerk en S. R. Brown, D. B. Simmons en G. F. Verbeck van de Nederlands-gereformeerde Kerk in Amerika. Ook zij werden gevolgd door anderen zodat in 1872 reeds verscheidene protestantse groepen aanwezig waren⁵⁶. Ivan Kozatkin, de latere bisschop Nicolaï, kwam in 1861 als zielzorger voor het Russisch consulaat in Hakodate. Hij werd in 1872 door Anatoli opgevolgd.

Het verbod voor de Japanners om christen te zijn was nog steeds van kracht en zou pas in 1873 afgeschaft worden. Officieel konden deze eerste missionarissen hun apostolaat slechts uitoefenen onder de vreemdelingen, maar ze waren ook zinnens hun geloof mee te delen aan de Japanners zelf. Hoewel ze zeer voorzichtig moesten zijn, kwamen er toch contacten tot stand met Japanners die zich occasioneel en in het geheim bekeerden.

Wat de Katholieke Kerk betreft, werden de eerste kerkgebouwen opgericht in Hakodate in 1860, in Yokohama in 1862 en in Nagasaki in 1865. Een vraag die de eerste missionarissen bezig hield was of er in het land nog afstammelingen waren van de christenen van de *Kirishitan*-tijd. Deze *Kakure-Kirishitan* of verborgen christenen doken inderdaad weldra op en einde 1865 waren er reeds ongeveer 20 000 ontdekt⁵⁷. De leiders

American citizens shall not injure any Japanese temple or *miya*, or offer any insult or injury to Japanese religious ceremonies, or to the objects of their worship.

The Americans and Japanese shall not do anything that may be calculated to excite religious animosity. The Government of Japan has already abolished the practice of trampling on religious emblems. Geciteerd door Cary, *o.c.*, vol II, p. 39.

⁵⁵ Joseph Van Hecken, C.I.C.M., *Un Siecle de Vie Catholique au Japon 1859-1959* (Missionary Bulletin Series, Vol. IX), Tokyo, 1960, p. 10, schrijft dat de eerste Franse consul generaal in Japan P. Girard had verzocht hem te vergezellen als tolk en aalmoezenier. De priester kwam in Edo aan op 6 september 1859. Na de ratificatie van het verdrag met Frankrijk op 22 september van hetzelfde jaar, vestigde hij zich in de Saikaiji tempel te Mita, die het *shôgunaat* ter beschikking van de Franse consul generaal had gesteld.

⁵⁶ Volgens Thomas, *o.c.*, p. 78, waren er 7 protestantse missionaire organisaties werkzaam in 1872 en kwamen er 13 andere bij de volgende 10 jaar.

⁵⁷ Cfr. *supra*, H. V, p. 158, voor het getal van 20 000 *Kakure Kirishitan*, cfr. Joseph Jennes, C.I.C.M., *History of The Catholic Church in Japan From its Beginnings to the Early Meiji Period (1549-1873)* (Missionary Bulletin Series, Vol. VIII), Tokyo, 1959, p. 215.

van deze *Kirishitan*-groepen werden in 1867 gearresteerd. Toen het Meiji-regime aan het bewind kwam, werd de Shintô zodanig in het middelpunt geplaatst dat er evenmin kon sprake zijn van tolerantie ten aanzien van Japanse christenen. Anesaki noteert :

"Thousands of these Catholics were arrested in 1869, because the new Government not only still continued the prohibition of Christianity but was just attempting to establish Shinto as the national cult and to enforce conformity to it" ⁵⁸.

De buitenlandse mogendheden waarschuwden dat de voor Japan ongunstige bepalingen in de verdragen maar zouden herzien worden in geval de anti-christelijke houding van de Japanse autoriteiten zou veranderen⁵⁹. We noteerden reeds vroeger dat ook de boeddhisten rond die tijd de godsdienstvrijheid vroegen om los te komen van de Shintô-dominantie⁶⁰. Daarom werden de edicten tegen het Christendom op 21 januari 1873 ingetrokken. Nochtans moet hierbij worden aangestipt dat de eigenlijke godsdienstvrijheid maar werd toegestaan bij de promulgatie van de grondwet in 1889, maar het regime sloot ondertussen de ogen voor de missionaire activiteiten, die plaats grepen.

Het afschaffen van de edicten tegen het Christendom in 1873 betekende het einde van de vervolging van de katholieken. Immers, deze edicten waren meer dan 250 jaar vroeger tegen het Katholicisme gericht. Van de *Kakure-Kirishitan* uit Kyûshû waren er een 14.000, die opnieuw aansloten bij de Kerk. Bij het einde van de vervolging bestond het missiepersoneel uit bisschop Petitjean en 18 priesters. In september 1883 arriveerden nog 11 nieuwe missionarissen, terwijl de eerste groep kloosterzusters zich reeds in 1872 te Yokohama gevestigd had. Met de jaren groeide het missiepersoneel en de missionaire instituten van allerlei aard. Het éne apostolisch vicariaat dat heel Japan bestreek werd in 1876 verdeeld in tweeën : het apostolisch vicariaat van Noord-Japan (Yokohama) en dat van Zuid-Japan (Nagasaki). In 1890 werd de eerste synode gehouden te Nagasaki. Leo XIII stelde in 1891 de Japanse hiërarchie in waardoor de apostolische vicarissen residentiële bisschoppen werden. Tôkyô werd het eerste aartsbisdom met suffragane zetels in Hakodate, Osaka en Nagasaki. Omstreeks het einde van de 19e eeuw had de Kerk

⁵⁸ Cfr. Anesaki, *o.c.*, p. 337; Kitagawa, *o.c.*, p. 238, vermeldt dat tussen 1868 en 1870 meer dan 3.000 *Kirishitan* in Kyûshû gearresteerd en naar andere delen van het land in ballingschap gestuurd werden.

⁵⁹ Dat de anti-christelijke politiek verontwaardiging opwekte moest de Japanse missie in 1872, geleid door Iwakura, ondervinden. cfr. Jennes, *o.c.*, pp. 227-228 en Cary, *o.c.*, Vol. II, pp. 80-81.

⁶⁰ Cfr. *supra*, p. 212.

met veel moeilijkheden te kampen en een daling van het aantal bekeringen was merkbaar; politieke stromingen in het land zelf, het binnenkomen van vreemde ideologieën uit het westen, nationalisme en militarisme waren daarvan de oorzaak. Vanaf 1904 werd het personeel van de Vreemde Missiën van Parijs, die tot dan toe de enige mannelijke missionarissen in Japan waren, versterkt door andere religieuzen zodat in 1941 reeds 16 verschillende groepen priesters aan het werk waren. In hetzelfde jaar waren er ook 13 vrouwelijke congregaties aanwezig. Ze kwamen allen uit verschillende landen. Interferentie van regeringswege leidde in 1940 tot het vervangen van alle vreemde bisschoppen door Japanse. Toen druk werd uitgeoefend op de Kerk om met Rome te breken, protesteerden de bisschoppen en er werd niet verder aangedrongen. Ook kreeg de Kerk in 1941 de wettelijke status van een religieuze corporatie onder de titel van *Nihon Tenshû Kôkyô Kyôdan*. Onder de tweede wereldoorlog werden verschillende bisschoppen en bijna alle jonge Japanse priesters opgeroepen tot militaire dienst. De buitenlandse missionarissen werden voor het merendeel gerepatrieerd of geïnterneerd. Het getal gelovigen van 200.000 in 1940 daalde tot 107.000 in 1945.

We hebben reeds aangestipt dat de protestantse missionarissen in 1859 hun activiteit in Japan begonnen. De denominationale verschillen tussen de protestantse groepen vielen in het begin niet zozeer op. In de tijd vóór het terugtrekken van het christenverbod wijdden de protestantse missionarissen zich, naast de zielzorg voor de buitenlanders, zeer sterk aan sociale actie. Ze wilden als het ware in de eerste plaats in het praktische leven staan dat daarna als een christelijk getuigenis openbaar zou kunnen worden. Zij waren geëngageerd als leraren Engels waarbij ze dikwijls de bijbel als tekstboek gebruikten⁶¹. Natuurlijk was er competitie tussen de verschillende denominaties, maar over het algemeen was de verstandhouding tussen de missionarissen goed⁶². Reeds op de Algemene Conventie van de Protestantse Missionarissen in Japan die in 1872 te Yokohama bijeenkwam, werd een voorstel aanvaard dat men het denominationalisme zoveel mogelijk uit de weg zou gaan⁶³. Ook de eerste Japanse protestantse Kerk, de zogenaamde Yokohama-Kerk gesticht in 1872 was non-denominational⁶⁴. Maar de demarcatielijnen waren reeds getrokken en werden doorgezet na de opheffing op het verbod van het Christendom in 1873.

⁶¹ Cfr. Elisabeth Gössmann, *Religiöse Herkunft-Profane Zukunft? Das Christentum in Japan*, München, 1965, pp. 174-175.

⁶² Cfr. Thomas, *o.c.*, p. 71.

⁶³ Cfr. *ibid.*, p. 138.

⁶⁴ Tekst van deze declaratie, cfr. Anesaki, *o.c.*, p. 339 en Cary, *o.c.*, Vol. II, p. 77.

Sommige zaken echter waren gemeenschappelijk werk van de verschillende Kerken. Zo b.v. de vertaling van Nieuw en Oud Testament, voltooid respectievelijk in 1880 en 1888. Bekende figuren zetten zich sterk in voor opvoedingswerk zoals L. L. Janes, die westerse wetenschap gaf te Kumamoto zonder de eerste drie jaren direct het Christendom te doceren⁶⁵.

Uit zijn studenten vormde zich in 1876 de zogenaamde Kumamoto-groep van 35 jonge Japanners, die een eed van trouw aflegden aan Christus. Iglehart schrijft over die eed :

"It was couched in terms of national liberty, and yet had in it the drive of a universal Christian faith. Christ was to be their Lord, for the emancipation of their nation. This group included a score of Protestantism's famous figures"⁶⁶.

Een andere bekende naam op educationeel gebied was die van William S. Clark, die nog geen jaar doceerde aan de hogere school voor landbouw te Sapporo. Clark liet zo een geweldige indruk na dat een hele klas christen werd. Uit deze groep kwamen grote Japanse christelijke figuren voort zoals Nitobe Inazô (1862-1933) en Uchimura Kanzô (1861-1930)⁶⁷.

Een groot christen was ook Nijima Jô (1845-1890), die in 1874 uit de Verenigde Staten terugkeerde en het als zijn zending beschouwde het Japanse volk een spirituele opvoeding te geven, gebaseerd op christelijke principes. Hij stichtte in 1875 te Kyôto een private christelijke school, de *Dôshisha*, die uitgroeide tot een universiteit. Deze Nijima droeg met zijn school sterk bij tot de culturele ontplooiing van Meiji-Japan⁶⁸. Samen met hem dient hier ook vermeld te worden Sawayama Paul († 1887), een pastor uit Osaka, die streefde naar een Japanse Kerk, onafhankelijk van westerse hulp⁶⁹.

De evolutie van het Protestantisme van 1883 tot 1889 is gekenmerkt door een grote om niet te zeggen spectaculaire groei⁷⁰. In 1890 waren er reeds 300 gemeenten met 34.000 leden.

In die tijd was het zo dat de protestantse christenen in Japan meer behoorden tot de bovenste laag van de middenklasse waaronder een aanzienlijk aantal *ex-samurai*, en de missionarissen vroegen zich af hoe men

⁶⁵ Cfr Charles W Iglehart, *A Century of Protestant Christianity in Japan*, Rutland Vt/Tokyo, 1960, 2d pr, p 50

⁶⁶ Cfr *ibid*, p 51 Deze groep van christelijke studenten van Kumamoto ging studeren aan de school van Nijima Jô, de zogenaamde *Dôshisha*, te Kyôto

⁶⁷ Cfr *ibid*, pp 52-53

⁶⁸ Over Nijima Jô, cfr Anesaki, *oc*, pp 339-343

⁶⁹ Over Sawayama Paul, cfr *ibid*, pp 343-346

⁷⁰ Cfr Thomas, *oc*, pp 161-181

op meer effectieve wijze de lagere strata van de sociëteit kon benaderen⁷¹.

Van 18990 af ontstond er een reactie tegen het Christendom in het algemeen. Dat veroorzaakte een vertraagde groei die o.m. moet toegeschreven worden aan het conflict tussen godsdienst en wetenschap — een Europese erfenis —, het opkomend nationalisme en de weigerachtige houding van de westerse mogendheden om sommige niet al te billijke verdragen met Japan te herzien. Bovendien was men toen getuige van een sterk conservatisme en van een nationaal bewustzijn, die de plaats innamen van de blinde bewondering voor het Westen. Deze zelfde situatie gold natuurlijk ook voor de Katholieke Kerk. Dat bracht mee dat er een vertraagde groei plaats greep van de Kerken, die zich ook doorzette in de eerste decade van de 20e eeuw.

Hoewel de idee van zich los te maken van de vreemde hulp en het verlangen naar een eigen Japans Christendom wel niet helemaal nieuw waren van de protestantse zijde, komen deze tendensen nu sterker opduiken, maar de tijd tot de realisatie daarvan scheen nog niet gekomen te zijn. In 1912 namen ook de christelijke Kerken, dus ook de protestantse, deel aan de "Conferentie van de Drie Religies" samen met het Boeddhisme en de Shintô. Het was de tijd van de opkomende industrie en het materialisme. Het centraal bestuur van het land riep de religies ter hulp om het morele leven op een hoger peil te helpen. De jaren 1910 tot 1920 echter waren niet zo gunstig. Tussen 1920 en 1930 was er een nieuwe opleving. In de jaren dertig werden de Kerken in hun activiteiten beperkt door het steeds groeiend militarisme dat druk uitoefende op de christelijke gemeenschappen. Een voorbeeld van een verregaand compromis met de staat was dat van bisschop Nakada van de Holiness Church. Naast God, de Schepper van hemel en aarde en Christus, de Verlosser, zag hij de Japanners als Gods uitverkoren volk en zichzelf als Gods profeet van het komende messiaanse Rijk⁷².

Er werden toen ook nieuwe pogingen gedaan om de Japanse Kerken te verenigen. Het dalen van de subsidies en van het personeel vanuit Amerika en Europa deed zich voelen en de Japanse Kerken waren meer op zichzelf aangewezen. Er werd ook meer gezocht om de rurale bevolking te bereiken. In 1941 moesten 34 protestantse Kerken zich aansluiten tot de 'Nihon Kirisuto Kyôdan' om als religieuze organisatie door de staat erkend te worden⁷³. Aldus kreeg de staat groter toezicht

⁷¹ Cfr. Cary, *o.c.*, vol. II, p. 211.

⁷² Cfr. Iglehart, *o.c.*, p. 196.

⁷³ De wet van 1940 bepaalde o.m. dat officiële erkenning slechts werd gegeven aan religieuze gemeenschappen, die ten minste 5.000 leden telden en tenminste 50 gebouwen hadden om samen te komen. Zo waren de kleinere kerken verplicht zich aan te sluiten bij andere denominaties.

op de Kerken en kregen de Kerken zelf een grotere eenheid, tenminste uiterlijk gezien. Onder de oorlog deden de Japanse protestantse predikanten soldatendienst zoals de katholieken. Toen de regering eiste dat de Kerken achter haar nationalistische en militaristische politiek zouden gaan staan, kwamen deze laatste in een zeer moeilijke positie. De na-oorlogse evolutie van het Protestantisme werd dan begunstigd door de grote Amerikaanse hulp zodat weldra alle denominaties samen van 235 000 leden in 1941 stegen tot 270 000 in 1954.

De Russisch Orthodoxe Kerk moet ook nog worden vermeld. In 1859 werd een Russisch consulaat opgericht te Hakodate. De priester die mee kwam, moest wegens ziekte na een jaar naar Rusland terugkeren. In zijn plaats werd Ivan Kozatkin benoemd, die bij zijn priesterwijding de naam kreeg van Nicolai. Hij kwam in Japan aan in 1861. Zijn eerste bekeerling was Sawabe Paul Takumaro, een vroegere Shintô-priester. Twee andere vroege bekeerlingen in 1868 waren de geneesheer Sakai John Tokurei en Urano Jacob. Nicolai trok verschillende *samurai* aan van Noord-Japan. Hij werd benoemd tot archimandriet en kreeg in 1872 versterking van Anatoli, een ander Russisch priester. In 1872 vestigde Nicolai zich te Tôkyô. Na de intrekking van het edict tegen de christenen werkte men vanuit drie centra: Hakodate, Sendai en Tôkyô waar kernen van bekeerlingen tot stand waren gekomen. Een synode werd door Nicolai in 1874 samengeroepen, waarop de beleidslijnen voor het apostolaat werden uitgewerkt. Tôkyô werd de zetel van de metropolitane kerk. Merkwaardig is dat Nicolai reeds vanaf het begin zag dat hij het werk moest uitbouwen rond Japanse leiders⁷⁴. In 1875 werd Sawabe priester en in 1880 werd Nicolai bisschop gewijd. Gedurende de Sino-Japanse oorlog van 1894-1895 kreeg de Orthodoxe Kerk het van de Japanse staat hard te verduren omdat Rusland Japan tegenwerkte in China. Nieuwe moeilijkheden kwamen juist vóór en onder de Russo-Japanse oorlog in 1904-1905, maar Nicolai wist zich behendig afzijdig te houden en de Kerk kwam ongedeerd uit de moeilijke situatie. In 1907 waren er 30 000 gelovigen⁷⁵. Nicolai stierf in 1912 en werd opgevolgd door Sergius, die aan het hoofd van de Orthodoxe Kerk bleef tot 1940. Onder de tweede wereldoorlog stierf Sergius. Na de oorlog werd de Japanse Orthodoxe gemeenschap onder de jurisdictie gebracht van de Orthodoxe Kerk in de Ver-

⁷⁴ Cfr Kitagawa, *oc*, p. 240. Zie ook Cary, *oc*, vol. I, p. 411. It is one of the noteworthy features of the Holy Orthodox Church in Japan that it has depended so little upon the personal labours of foreigners. Much of the time Pere Nicolai was the only one in the country, and at no other time has he had more than five or six European assistants.

⁷⁵ Geciteerd *ibid*, p. 422.

enigde Staten⁷⁶. In 1970 telde de Kerk ongeveer 25.000 leden.

In verband met het Christendom in het algemeen resten ons nu nog enkele zaken te behandelen, die gemeenschappelijk waren voor alle christelijke Kerken.

Op de vraag of het Christendom zich in deze periode inzette om werkelijk een Japans en een niet-westers Christendom te zijn, denken we nogal negatief te moeten antwoorden. Daar we echter op deze problematiek in het tweede deel van ons werk dieper zullen ingaan, geven we hier slechts enkele overwegingen. Wat de westerse missionarissen zelf betreft moet gezegd worden dat er niet zo heel veel waren, die inzagen dat er een verschil bestond tussen Christendom en westers zijn. De vraag rees bij de meesten niet eens op. Dat veroorzaakte dan ook grote moeilijkheden op sommige ogenblikken b.v. toen de staatshintô gepropageerd werd. In het begin vestigde men gewoon westerse kerken op een westers patroon zonder zich verder vragen te stellen, of beter gezegd, men was er onbewust van overtuigd dat met de verspreiding van het Christendom door prediking, opvoeding en sociale activiteit ook de westerse christelijke cultuur de Japanse zou vervangen. Op die manier werd er niet genoeg tegemoet gekomen aan de eigen Japanse opvatting over godsdienstigheid. Wat de Japanners zelf betreft was er ook niet zoveel vraag naar een eigen Japans Christendom. Eén van de motto's in het begin van de Meiji-restauratie was *bummei-kaika* (Verlichting en beschaving) en dat betekende westers zijn. Aldus vonden de eerste christenen het ook normaal dat het Christendom, zoals het hun werd voorgehouden door de westerse missionarissen, dan ook een westers Christendom was. Van de katholieken kwam daarbij dat ze moesten voortbouwen op het Christendom van Franciscus Xaverius en zijn opvolgers uit de *Krishitan*-tijd. Hun actie concentreerde zich dus in de streek van Nagasaki (Kyûshû). A fortiori drong bij hen de vraag naar een eigen Japans Christendom niet door. De eerste generaties van christenen uit de Meiji-tijd waren, buiten de meer eenvoudige en arme lieden van Nagasaki en omstreken, over het algemeen uit de laag van de vroegere *samurai* of de kleine bovenlaag van de middenstandsklasse uit de steden. Deze mensen werden de kern van nieuwe kleine christengemeenschappen en ook voor hen was het christen zijn ingesloten in de *bummei kaika*. Velen onder hen hoopten Japan te hervormen door het Christendom, dat voor hen het hoogtepunt was van de Meiji-restauratie. Dat bracht mee dat er onder hen waren die zich engageerden in het opvoedingswerk en de politiek. Maar dat had ook als gevolg dat de Kerken het sterkst geconcentreerd waren en nog zijn in de steden. Hierbij merkt Kitagawa op :

⁷⁶ Cfr Iglehart, o.c., p. 336.

"... the general ethos of the Christian churches in Japan remained predominantly "urban" and "bourgeois" ".

Het missiewerk was trouwens moeilijk in het begin. Het anti-christelijk gevoel van de bevolking, systematisch gevoed gedurende de afzondering van de Tokugawa-tijd, was lang niet uitgestorven, vooral niet op het platteland. Daarbij was er ook nog de staat die de Shintô als nationale religie van boven af wilde opleggen. Er was de tegenwerking van de boeddhisten, die zolang de officiële controle hadden uitgeoefend op het Christendom. Verder moet hier ook nog opgemerkt worden dat het de intelligentsia van Japan met de tijd duidelijk werd dat het Christendom in het Westen geen onaangevochten zaak was⁷⁸. Het prestige van het Christendom in Japan werd ondergraven door de westerse filosofie, het agnosticisme en de moderne wetenschappen, problemen waar de Kerk in het Westen zelf niet mee klaar was. Ook de introductie van de liberale theologie veroorzaakte verwarring en moeilijkheden onder de missionarissen zelf, vooral onder de protestanten. Daarbij kwam dan nog de politieke factor. Zoals we reeds aanstipten wilden de leiders van de Japanse natie de herziening van de ongunstige verdragen waarbij ze op tegenstand stootten van westerse zijde. Hulp hierin hebben de Japanners vanwege de missionarissen niet veel gekregen⁷⁹. Over het algemeen kan men zeggen dat het Christendom streefde naar vlugge bekeringen en niettegenstaande de niet al te gunstige omstandigheden groeide het aantal christenen numeriek bevredigend in de jaren 1880-1890, maar nadien, tussen 1890-1900, was er weer een vertraagde groei.

In 1889 komen de promulgatie van de grondwet en het "Keizerlijk Rescript over de Opvoeding". De inhoud van deze grondwet, fundamenteel een uitwerking van de "Eed van de Vijf Artikelen", was duidelijk⁸⁰. De nadruk lag op de suprematie van het keizerlijk bestuur. Het "Keizer-

⁷⁷ Cfr. Kitagawa, *o.c.*, p. 245 en Raymond Hammer, *Japan's Religious Ferment. Christian Presence Amid Faiths Old and New*, London, 1961, p. 107.

⁷⁸ Cfr. Anesaki, *o.c.*, pp. 357-359.

⁷⁹ Een van de moeilijkheden die de herziening van die verdragen in de weg stond, was de houding van de in Japan levende buitenlanders zelf, die de status quo verlangden. Zie daarover Paul Aoyama, S.V.D., *Ist die Japanmission für immer hoffnungslos?*, in: N.Z.M., XXIII Jg. (1967), p. 139: "Hätten die Missionare ein weitherziges Vertrauen zu den Japanern unter den in Japan weilenden Europaern verbreitet, so waren sie deswegen von den Japanern sehr hoch geschätzt worden, da die Vertragsrevision wirklich ihr langjähriger Herzenswunsch war. Die Missionare berichteten zwar ab und zu über diesen Wunsch der Japaner, machten sich jedoch keine grosse Mühe, um ihn erfüllen zu helfen".

⁸⁰ Voor de "Eed van de Vijf Artikelen", cfr. *supra*, p. 197, voor de tekst van de grondwet, cfr. Tsunoda *e.a.*, *o.c.*, vol. II, p. 137-139.

lijk Rescript over de Opvoeding" ligt in dezelfde lijn, in die zin dat het voor de opvoeding grotendeels verwees naar de traditionele confuciaanse principes en een sterke reactie inhield tegen de westerniserende tendensen van de eerste jaren van de Meiji-restauratie. Het stelde de keizerlijke troon voor als het hoogste dat bestond voor Japan, vereiste loyaliteit voor de troon (*chû*) en filiale piëteit ten aanzien van de ouders (*kô*)⁸¹. De interpretatie van de grondwet en vooral van het "Keizerlijk Rescript over de Opvoeding" veroorzaakte hevige polemieken. Het Christendom kreeg de kleur van een onpatriottische religie en werd van alle kanten aangevalen. Zo moest b.v. de protestantse christen Uchimura Kanzô ontslag nemen als professor Engels toen hij in 1891 weigerde te buigen voor het "Keizerlijk Rescript"⁸². Een frontale aanval op het Christendom kwam in 1893 vanwege Inoue Tetsujirô (1855-1944) van de keizerlijke universiteit van Tôkyô. Anesaki schrijft daarover :

"... (he) criticized the Christian doctrine of universal love by arguing that Christian principles were incompatible with the teaching of nationalism. He formulated his points in a book called *A Conflict between Religion and Education*, emphasizing the opposition between the Christian idea of love and the national virtues of loyalty and filial piety"⁸³.

Deze en gelijkaardige aanvallen dwongen de christelijke intellectuelen tot verdediging. Hun doel was aan te tonen dat Christendom en nationalisme niet met elkaar strijdig waren. De inspanningen van deze mensen waren verdienstelijk, omdat zij zich inzetten om de nationale ideeën een plaats te geven in hun religie wat tevens een stap betekende in de naturalisatie van het Christendom in Japan. De Sino-Japanse oorlog duwde echter deze moeilijkheden weer op de achtergrond en men kon zich meer concentreren op de uitbreiding van de Kerk. Het Christendom werd dan

⁸¹ Tekst van het Rescript, cfr. *ibid.*, pp. 139-140.

⁸² Cfr. *ibid.*, pp. 340-341 : "... he refused to conform to the practice of bowing before the Imperial Rescript on Education, an act of loyalty assiduously promoted by the government but offensive to Uchimura's total devotion to Christ"; cfr. ook *ibid.*, pp. 345-347, de brief die Uchimura twee maand later schreef aan een Amerikaanse vriend over het voorval. Daarin zegt hij (p. 347) : "That the *bow* does not mean *worship*, I myself have granted for many years. Here in Japan, it often means no more than taking off hat in Amerika. It was not *refusal* but *hesitation* and *conscientious scruples* which caused me to deny the bow at that moment"; cfr. ook Iglehart, *o.c.*, p. 100 : "Uchimura did not object to the Rescript at all. It was merely that he wanted to know what he was bowing about, and had not had time to make up his mind, so he had balked. Later he agreed to comply, but it was too late. He resigned from his teaching post, and the impression remained that Christians were disloyal".

⁸³ Cfr. Anesaki, *o.c.*, p. 365.

in 1912 uitgenodigd op de "Conferentie van de Drie Religies" samen met de shintôisten en de boeddhisten en werd aldus als een van de drie grote religies erkend. We citeren hier Iglehart:

"This was a tacit declaration by the authorities that Confucianism was no longer to be counted as one of the three hereditary faiths of Japan, and that Christianity was to take its place in that circle. Serious-minded persons realized afresh the need for strengthening the spiritual foundations of the nation, and some of them turned to religious leaders for that assistance"⁸⁴

De regering deed op deze conferentie een beroep op de religies om hun aandeel op te nemen in de morele leiding van de natie. Allen gingen ermee akkoord om dit te doen en drukten de hoop uit dat de hartelijke betrekkingen tussen staat en religie zouden mogen voortduren. Over het algemeen was men in christelijke kringen verheugd om deze gebeurtenis. Men hoopte dat het Christendom nu minder druk zou moeten verduren en men was ook bereid de volle verantwoordelijkheid te nemen in het leven van de natie. Al met al was het voor het Christendom niet al te moeilijk in de jaren twintig.

Grote moeilijkheden rezen echter vanaf omstreeks het jaar 1930 en ze duurden tot 1945. Het meer en meer ultra-nationalistisch regime dulde geen tegenspraak ten aanzien van zijn politiek voor het vestigen van een groot Rijk in Oost Azië, dat moest geregeerd worden door de *kôdô* of de Keizerlijke Weg. Dat vereiste aanpassing vanwege de religies. Aldus werd het Christendom een moeilijkheid voor de regering, immers het was een religie die niet de keizer als opperste wezen kon erkennen, het had een doctrine die er zich op beriep universeel te zijn en het had sterke bindingen met het Westen. In 1931 weigerden drie studenten van de katholieke Sofia-universiteit van Tôkyô eer te bewijzen aan het Yasukuni-schrijn, opgericht voor de gevallen voor het vaderland. Dit schrijn behoorde tot de staatshintô en had dus officieel geen religieus maar wel een patriottisch karakter. Dit voorval verwekte een anti-katholieke campagne via pers en radio. Tot dan toe had de Katholieke Kerk nog geen officiële verklaring gegeven over het al of niet religieuze karakter van de feesten bij de nationale schrijnen. Nu echter zag ze zich verplicht dat wel te doen. In 1936 erkent Rome dan het niet-religieuze karakter van de staatshintô⁸⁵. Hetzelfde jaar deed dit ook de Nationale

⁸⁴ Cfr. Iglehart, *o.c.*, pp. 139-140. Op deze Conferentie waren 13 shintôisten, 5 boeddhisten, 5 protestanten, 1 rooms katholiek en 1 orthodox aanwezig.

⁸⁵ De aartsbisschop van Tôkyô, Mgr. John B. Alexis Chambon, richtte zich op 22 september 1932 officieel tot de minister van onderwijs Hatoyama, en vroeg of de buiging die van de studenten verwacht werd bij het Yasukuni-schrijn, een reli-

Christelijke Raad van de protestantse Kerken. In 1937 formuleerde het ministerie van Opvoeding het officieel nationaal credo van de Japanse natie, het zogenaamde *Kokutai no Hongi* (Hoofdprincipiën van de Nationale Politiek). Het legde de nadruk op de keizerlijke heerschappij als principie van de nationale entiteit. Aan deze heerschappij moest het hele volk zich als één familie onderwerpen in loyauteit en filiale piëteit. De woorden loyauteit en filiale piëteit zijn duidelijk confuciaans. Hetzelfde jaar worden de grote godsdiensten aangemaand een eenheidsliga van religies te vormen. De bedoeling van de regering was duidelijk de religies zich te doen uitspreken ten aanzien van haar nationalistische en expansionistische politiek. De boeddhisten aanvaardden dadelijk alle directieven van de regering⁸⁶. De katholieken stichtten in 1937 het "Nationaal Komitee van Katholieken voor Vreemde Propaganda" met als doel de katholieken van andere landen voor te lichten over de ware doeleinden en motieven van de natie. Ze zonden priesters naar Mantsjoerie en China, zodat de autoriteiten in de nieuw bezette gebieden zouden weten wat de noden waren van de katholieke missiën in hun districten⁸⁷. Voor de protestanten lag het een beetje moeilijker, maar het "Uitvoerend Komitee van de Nationale Christelijke Raad" maakte bekend dat het uiterst loyaal wilde zijn ten aanzien van de keizerlijke doeleinden en wilde meewerken aan het tot stand brengen van de eenheid en de vrede in het Verre Oosten in eerbiedige loyauteit ten aanzien van de keizerlijke

gicus karakter had of alleen maar de uitdrukking was van vaderlandsliefde en trouw aan de keizer. Het antwoord kwam op 30 september 1932 en luidde dat het bezoek van studenten, enz. aan de schrijnen berustte op educatieve consideraties en dat derhalve de buiging die van de studenten gevraagd werd, niets anders was dan de uitdrukking van vaderlandsliefde en trouw aan de keizer. Dat antwoord was dan ook de basis voor de richtlijnen van de Congregatio de Propaganda Fide, bevat in een instructiebrief van 26 mei 1936 aan de apostolische delegaat in Japan en waarin het a-religieuze karakter van de staatsshintō erkend werd. Voor de tekst van deze instructie van Rome, cfr. Leo Magnino, *Pontificia Nipponica. Le relazioni tra la Santa Sede e il Giappone attraverso i documenti pontifici (Bibliotheca Missionalis, Vol. VI)*, Romae, 1948, Parte II, pp. 147-153.

⁸⁶ Hierbij merkt Iglehart, o.c., pp. 217-218, ietwat ironisch op: "Japanese Buddhists, following their basic principle of 'accommodation', have found little difficulty in making adjustments to their surroundings. In the national emergency they promptly offered a complete official acceptance of all government directives. The 'Mei-Wa-Kwai' was formed for patriotic service. By alternative readings of the ideographs it could mean either 'Glorious Peace Society', or the 'Society of Meiji Japan'; - a Buddhist-Shinto formula well suited to meet changing situations. Professor Takakusu, a recognized Buddhist scholar wrote: 'From the very beginning Buddhism had devoted its entire self to the safeguarding of the nation'. The lodestone in the heart drew even the peace-loving Buddhists into the armed camp with their kinsmen".

⁸⁷ Cfr. *ibid.*, p. 218.

wil⁸⁸. In 1939 komt de Wet op de Religieuze Organisaties om de religies nog meer onder controle te brengen. Op 24 juni 1941 verenigden zich 34 protestantse Kerken in één geheel, de *Nihon Kirisuto Kyôdan* waardoor deze Kerken zichzelf afzonderlijk ophieven als autonome entiteiten. Daarbuiten was er nog de Katholieke Kerk als afzonderlijk geheel, die door de staat erkend werd onder de titel van *Nihon Tenshû Kôkyô Kyôdan*. Al met al hadden de christelijke Kerken het onder de tweede wereldoorlog hard te verduren. Het geeft sterk de indruk dat ze misbruikt werden door de regering en dat ze zich moesten plooiën naar de verlangens van het officiële gezag.

Bleef het aantal christenen gering gedurende de periode die we in dit hoofdstuk behandelden, toch moet gezegd worden dat de invloed van het Christendom op het nieuwe Japan breed is geweest én door het werk van de missionarissen én door het werk van de Japanse christenen én door christelijke Europese leken, die Japan behulpzaam waren in zijn modernisatie⁸⁹. De kennis van de westerse wetenschappen werd in Japan gepromoveerd mede door het werk van de missionarissen. Sociale actie werd door hen gestimuleerd. Velen onder hen wijdden zich aan caritatief werk, vooral onder de protestanten waren er veel geneesheren en andere bekwaame wetenschapsmensen. De missionarissen hebben samen met leken, die door Japan werden aangetrokken, grote invloed gehad op de wetgeving en het opvoedingswerk⁹⁰. Met de jaren breidde het activiteitenveld zich uit tot verzorging van de armen, instellingen voor medische zorg aan behoeftigen, opvoeding van debliele kinderen en een flink opgezet net van scholen. Ook heeft het Christendom een grote invloed gehad op de emancipatie van de Japanse vrouw. Samenvattend kunnen we met Reischauer zeggen .

⁸⁸ Cfr *ibid*, pp 218 en 221.

⁸⁹ Gossmann, *oc*, p 160, verwoordt dit aldus 'Hier setzt nun die Frage ein, wie weit das Christentum, nicht als Bekenntnis oder Kirchlichkeit, sondern als geistig-ideelle Macht, Pate gestanden hat für die Neuordnung Japans in der Meiji-zeit. Wenn man dies mit einem gewissen Recht behaupten kann, so jedoch weniger vom Christentum im Sinne einer religiösen Heilsbotschaft, als vielmehr im Sinne jener schöpfungsmässigen Vorgegebenheiten, aus welchen sich eine vernunftgemasse menschliche Lebensordnung ableiten lässt'

⁹⁰ Zo b.v. Hermann Roesler, een katholieke Duitser, die zeer grote invloed uitoefende op de opbouw van het moderne Japan. Hij was sterk betrokken bij de constitutionele inrichting van de Meiji staat, cfr Johannes Siemes, *Hermann Roesler and the making of the Meiji state*, Tokyo, 1968. Verder ook de kortere bijdrage van Siemes, *Die Staatsgründung des modernen Japans. Die Einflüsse Hermann Roeslers*, in Joseph Ruggendorf Hersg, *Das Moderne Japan Einführende Aufsätze*, Tokyo, 1963, pp 1-25.

"Christianity as an organized religion did not spread quickly in modern Japan, but it won a few hundred thousand converts who were drawn largely from the intellectual classes. Through them the ethics and ideals of Christianity had much more profound influence on Japanese thought and life than one might assume from the fact that less than one per cent of the population became professing Christians"⁹¹.

IV. CONFUCIANISME, ETHISCHE GRONDSLAG VAN DE NIEUWE STAAT

Het Confucianisme moest evenals in de Tokugawa-tijd de ethische grondslag vormen van het nieuwe keizerlijk regime. Dit onderscheid tussen religie en ethiek is kenmerkend voor Japan, aldus Kishimoto⁹². Verder schrijft deze auteur :

"From the beginning of the seventeenth century, by the time of the Tokugawa government, the Confucian system was taken over as the ethical code of Japan. This has been the social role of Confucianism in Japan. As a result of this, a kind of division of labor was developed. For principles of moral conduct, people rely on the Confucian code. The domain of inner problems is left to Shintô and Buddhism. In other words, Confucianism functions for ethics, and Shintô and Buddhism for religion"⁹³.

Het Confuciaans moraal-onderricht had zich reeds in de Tokugawa-tijd in de bredere lagen van de bevolking verspreid. De confuciaanse geleerden van die tijd maakten een onderscheid in het begrip "kennis". Er was een essentiële en een praktische kennis. De confuciaanse leer werd gezien als essentieel voor de morele opvoeding van de mens, terwijl de *Rangaku* (Hollandse Wetenschap) zoals medicijnen, economie, plantenkunde en Nederlands beschouwd werden als praktische kennis. Vandaar het motto van Sakuma Shōzan (1811-1864) *Tōyō no Dōtoku, Seryō no Gakugei* (Oosterse Ethiek en Westerse Wetenschap)⁹⁴. Zo zien we dat reeds vóór de Meiji-restauratie in zekere zin de geest voor modernisering leefde. Het begrip *Rangaku* werd echter nog verder uitgebreid tot *Yōgaku*

⁹¹ Cfr. Edwin O. Reischauer, *Japan Past and Present*, Tokyo, 1953, 2d ed., p. 143.

⁹² Cfr. Kishimoto Hideo, *Some Japanese Cultural Traits and Religions*, in: Moore, o.c., p. 115.

⁹³ Cfr. *ibid.*, p. 116.

⁹⁴ Cfr. Kitagawa, o.c., p. 250. Cfr. ook Richard T. Chang, *From Prejudice to Tolerance. A Study of the Japanese Image of the West 1826-1864* (*Monumenta Nipponica Monograph*), Tokyo, 1970, pp. 99-195. Teksten van Sakuma, cfr. Tsunoda e.a., o.c., Vol. II, pp. 101-109.

(Westerse Wetenschap) waaronder ook begrepen waren militaire wetenschappen, Duits, Frans en Engels. Vele jonge *samurai* waren aldus bij het begin van de Meiji tijd getraind in de confuciaanse ethiek en de *Yôgaku* en wilden deze beide synthetiseren voor het welzijn van de natie.

In 1868 komt nu de Shintô aan bod om de troon centraal te stellen als legitieme erfgenaam van het keizerlijk charisma. Dus voorop stond de keizerlijke autoriteit gesteund door de Shintô. Daarnaast moest de *Yôgaku* dienen om de nationale voorspoed te verzekeren. Schijnbaar dus had het Confucianisme uitgediend. Er was een beweging vast te stellen onder de intellectuelen — vooral in de educatieve kringen — die echter van de *Yôgaku* niet alleen praktische technische kennis verwachtte, maar ook vrijheid, gelijkheid van rechten en menselijke waardigheid. Deze mensen waren tegen een terugkeer naar het verleden ut sic waar ze het model van de nieuwgeboren staat niet ontdekken konden⁹⁵. Men wilde de blik richten naar de toekomst. Het kan verwonderlijk schijnen, maar er waren zelfs stemmen die opgingen om het Christendom te aanvaarden precies om de idealen van de nieuwe staat waarvan deze intellectuelen droomden, waar te maken.

Deze evolutie verontrustte de conservatieve richting, die het gezag van de troon boven alles veilig wilde stellen, maar die tevens ook inzag dat de Shintô aan intellectuele en morele bloedarmoede leed. Daarom

⁹⁵ Cfr Kitagawa, *oc*, p. 254, waar als voorbeeld Fukuzawa Yukichi (1834-1901) aangehaald wordt. Een uitspraak van Fukuzawa is: 'Waarom het verleden bestuderen om het te doen functioneren in het heden?' Kenmerkend voor zijn mentaliteit is zijn *Bummeiron no Garryaku* (Schets van de Beschaving) van 1875 waarin hij insisteert op vrijheid en onafhankelijkheid voor de moderne burger en op een liberale politiek, gesteund op harmonie tussen staatsbestuur en volk. Voor zijn religieuze ideeën, cfr Tsunoda *ea*, *oc*, Vol II, p. 117. Fukuzawa was never a Confucian, because the fastidious formalism and rigidity of Neo Confucianism repelled him, though he did admire its orderliness and balance. Nor in spite of his appreciation for the simplicity, straightforwardness, and patriotism inculcated by Shinto, could he accept it as a genuine religion or personal faith. As for Buddhism, he came close to Zen in his insistence upon the dignity of man and upon facing the hard realities of life, but preferred a life of abundance to the poverty and frugality of Zen. The Shinran sect's emphasis upon universal salvation rather than enlightenment for the few had a great appeal to him, for the otherworldliness of Jodoism, however, he had no taste at all. In Christianity what drew his wholehearted approval was its high regard for womanhood and also the high standard of personal morality it maintained. On the other hand he also had occasion to condemn the arrogance and impatience of many missionaries who were almost totally ignorant of the historic culture of the nations they sought to convert. Aoyama, *ac*, p. 36, merkt op dat Fukuzawa vanaf 1892 meer godsdienstig geworden was.

deed men een beroep op andere middelen. Men verzachtte de anti-boeddhistische politiek en riep de confuciaanse geleerden op, die samen met de boeddhisten bereid waren op te marcheren met de Shintô om de nieuwe staat te beschermen en samen de *Daikyô* te verspreiden vanuit het *Daikyôin*⁹⁶. De samenwerking mislukte echter. Toen kwam men ertoe zijn toevlucht te nemen tot het creëren van de staatsshintô (*Kokka-Shintô*), die niet-religieus verklaard werd.

De confuciaanse geleerden zagen nu kans om terug op het voorplan te komen. Het Confucianisme was immers de zedelijke grondslag van de staat en zou derhalve ook als zodanig worden doorgedreven. Zoals we in het begin van deze paragraaf reeds aandauiden, was het Confucianisme onder de bevolking niet dood. Hoe zou dat trouwens het geval kunnen zijn? De *Kangaku* (Chinese Wetenschap) die onder het Tokugawa-shôgunaat zo'n grote belangstelling genoten had, kon zomaar niet verdwenen zijn. Verschillende confuciaanse organisaties werden gesticht, gesteund door prinses, vroegere hofadel, conservatieve politici en mensen uit de zakenwereld. We citeren hier Kitagawa:

" we can safely say that they primarily promoted Confucian ethics as the moral foundation of the nation"⁹⁷.

We bespeuren hun invloed duidelijk in het "Keizerlijk Rescript over de Opvoeding" waarin alles draait rond de eerbied voor de keizer (*chû*) en de filiale pieteit (*kô*)⁹⁸. Opmerkelijk is dat we in dit Rescript niet te doen hebben met Chinees Confucianisme, dat spreekt over de Chinese Wijzen die de deugden voorhouden. Integendeel, de deugden worden opgehemeld als de nalatenschap van de keizerlijke voorouders. Er heeft dus een verjapanisering of vernauwing plaats gegrepen van het Confucianisme, een soort toespitsing op Japan, dat de mogelijkheid schept uit de brede Chinese confuciaanse ethiek een Japanse patriottische ethiek te construeren. Dat was natuurlijk het resultaat van de invloed van de ideeën verspreid door de geconfucianiseerde Shintô waarover we handelden in het vorige hoofdstuk⁹⁹. Via dit Rescript met zijn Japans confuciaanse inhoud kregen de confucianisten nu de kans hun invloed te doen gelden in de scholen. Immers het moraalonderricht in de scholen was tot het einde van de tweede wereldoorlog totaal beheerst door het Confucianisme¹⁰⁰.

⁹⁶ Voor *Daikyô* en *Daikyôin*, cfr. *supra*, pp. 201 en 212.

⁹⁷ Cfr. Kitagawa, *o.c.*, p. 256.

⁹⁸ Voor de tekst van dit Rescript, cfr. nota 81.

⁹⁹ Cfr. *supra*, H. V, pp. 175-184.

¹⁰⁰ Cfr. Furuzawa Tesshi, *The Individual in Japanese Ethics*, in Moore, *o.c.*, p. 240. "The process of idolizing it and worshipping it as a document of absolute infallibility, which began shortly after its promulgation in

Het feit echter dat dit vernauwde Confucianisme de zedelijke grondslag werd van de staat had als gevolg dat het ook een instrument werd in handen van diezelfde staat. Het werd beschouwd als een niet-religieus systeem en werd derhalve ook niet uitgenodigd op de 'Conferentie van de Drie Religies' van 1912, vermits verondersteld werd dat elke Japanner, hij mocht shintôist, boeddhist of christen zijn, de confuciaanse deugden moest beoefenen¹⁰¹.

Het komt ons voor dat het Confucianisme zijn ware taak die het te vervullen had, niet goed heeft ingezien. Japan stond voor een nieuwe en moderne situatie en de moeilijkheden, die ontstaan waren in dat Japan, hadden voor een deel hun oorsprong in deze moderne situatie. In plaats van zich nu te buigen over de problemen van de modernisering en die modernisering in moreel meer aangepaste banen te helpen leiden, hielden de confuciaanse geleerden zich daar niet mee bezig. Integendeel spanden ze zich in om Japan te beschermen tegen de opdringende westernisering, het Christendom en de modernisering in het algemeen. Op de scholen hielden ze het morele voorbeeld van superieuren en ouders voor als het antwoord op de sociale, politieke en economische problemen. Ook was hun invloed voelbaar in het zakenleven. Het promoveerde immers de *harmonische relaties in de mensengemeenschap*. Vandaar dat sommige zakenmensen dachten dat het Confucianisme de conflicten tussen kapitaal en werk, tussen chef en werkmans zou elimineren¹⁰². Op politiek gebied liet het zich gebruiken als een instrument tegen de democratie ten voordele van het paternalisme en het autoritaire optreden van de regering. Tegen de westernisering verzette het zich omdat daardoor socialisme, communisme en materialisme hun weg vonden naar Japan.

Eigenaardig genoeg, dit vernauwde Confucianisme, dat beweerde dat Japan een unieke natie was in het bezit van alle morele deugden, moest zich nu vanuit zijn Japans karakter weer verwijden naarmate bij de politieke autoriteiten het bewustzijn groeide dat Japan de goddelijke zending had zijn invloed uit te breiden over de wereld. Het Confucianisme moest akkoord gaan met de expansionalistische ideeën van Japan en

1890, took its ever widening course with acceleration up to the catastrophe in 1945

¹⁰¹ We noteerden reeds op p. 226, dat de Conferentie van de Drie Religies werd samengeroepen opdat de religies zouden meewerken aan de morele leiding van de natie.

¹⁰² In feite is een dergelijke strekking nu nog dikwijls het geval. De Japanse ondernemingen zijn hiërarchisch opgevat en de scala van de verhoudingen vanaf de hoogste fabrieksdirecteur tot de gewone werkmans wordt nog steeds onbewust beheerst door de confuciaanse relaties.

werd de protagonist van de *kôdô* of de keizerlijke Weg, die door heel Azie moet verspreid worden.

In zekere zin valt het Confucianisme positief en negatief te beoordelen. Doordat het onderscheid maakte tussen de confuciaanse moraal als essentieel voor de opvoeding van de mens en de *Yôgaku* als praktische kennis, hielp het Japan positief de overgang maken van oud naar nieuw en deed het zijn best opdat de moraal van het Japanse volk niet te zeer zou worden aangetast. Het werkte echter ook negatief. Het vergat dat met de praktische kennis niet alleen technische en wetenschappelijke vooruitgang gebracht werd, maar ook datgene wat aan de grondslag lag van diezelfde vooruitgang nl. politieke, filosofische en religieuze ideeën van het westen, die het land niet onberoerd konden laten. Het *Tôyô no Dôtoku, Seiyô no Gakugei* (Oosterse Ethiek en Westerse Wetenschap) ging niet helemaal op en bleek ietwat simplistisch te zijn. Het hield geen rekening genoeg met wat de praktische westerse kennis droeg of oversteeg. Verder steunde het de restauratie in zijn hang naar het verleden, de *Fukko* idee (Terug naar de Oudheid) met het *saisei-itchi* (eenheid van religie en bestuur) en de *kôdô*, de Weg van de Keizer. Zo steunde het de opvatting van de gecentraliseerde heilige staat en hemelde het deze op. Maar toen de ultra nationalistische en militaristische leiders van Japan deze staat gingen misbruiken en zich gezonden zagen om dezelfde *kôdô* uit te dragen over heel Zuidoost-Azie moest het Confucianisme dan ook mee opmarcheren. Het moest affirmeren dat, wat goed was voor Japan, ook goed was voor Formosa, Korea, Mantsjoerije, China, enz. Het moest zich scharen achter de slagwoorden *kôdô* en *hakkô-ichiu* (de acht hoeken van de wereld onder één dak). Beide motto's worden door Butow als volgt omschreven:

" the "first" Emperor, Jinmu, allegedly issued an imperial rescript in which two expressions, *kôdô* and *hakkô-ichiu*, were used. The original meaning of each was innocuous enough. *Kôdô*, 'the way of the Emperor', was part of a longer phrase signifying 'the oneness of the Imperial Way'; *hakkô ichiu* meant 'the eight corners of the world under one roof', in the moral sense of universal brotherhood. *Kôdô* and *hakkô-ichiu*, being vague, could be interpreted broadly, hence their great utility. As employed by the ultranationalists, the two expressions were gradually transformed into symbols of a determination to create, through military force, a world dominated by Japan"¹⁰³

Op deze wijze heeft het Confucianisme uiteindelijk mede als instru-

¹⁰³ Cfr Butow, *o.c.*, p. 79

ment gediend voor de oorlogszuchtige groep verblinde mensen die Japan naar de ruïne van de tweede wereldoorlog hebben gevoerd

Nogmaals wensen we er de nadruk op te leggen hoe plooibaar dit Japans Confucianisme zich gedragen heeft Van de brede visie van het Chinese Confucianisme bleef niet veel over Kitagawa heeft, menen we, gelijk als hij opmerkt dat het Confucianisme in deze tijd een overgesimplificeerde formule volgde dat de substantie van het Confucianisme equivalent was aan de Japanse geest en zijn morele erfenis uit het verre verleden Deze formule werd dan weer ingepast in de zogenaamde Aziatische zending van Japan¹⁰⁴

Nu nog een paar beschouwingen om dit hoofdstuk te besluiten De periode die we behandeld hebben, was complex en verwarrend en daarom ook moeilijk te beschrijven In de periode tussen 1868 tot 1945 is er ontzettend veel meer gebeurd in Japan dan in gelijk welke van de vorige perioden Het was de tijd van de schommeling tussen oud en nieuw waarbij de slinger van de Japanse klok onevenwichtig uit de juiste cadans sloeg Het Japan dat uit de Tokugawa-tijd vanuit zijn insulariteit naar buiten trad, werd geconfronteerd met het Westen Dat schiep een bijzondere situatie Oud en nieuw moesten in elkaar opgaan en deden dat toch weer niet helemaal De restauratie moest tegelijkertijd een renovatie zijn, maar het halsstarrig vasthouden aan het principe van terug te willen keren naar het Japan van vóór de 8e eeuw én tevens te moderniseren was contradictorisch Contradictorisch omdat de terugkeer naar het gouden verleden geen rekening hield met de feitelijkheid van de geschiedenis, die geen halte toestaat, maar steeds opgedreven wordt vanuit het verleden Contradictorisch ook omdat de modernisatie de eis in zich droeg zich van het verleden in zekere zin los te maken Aldus gezien kon de Meiji-restauratie geen volledig geslaagde renovatie worden

Op godsdienstig gebied waren we getuige van de opkomst van een officieel kunstmatig geschapen Shintô, die pretendeerde de zuivere Shintô te zijn van vóór de beïnvloeding door Boeddhisme en Confucianisme maar dat in feite helemaal niet was Het bleef omklemd, nu niet meer in de eerste plaats door het Boeddhisme, maar wel door het Confucianisme Het Boeddhisme van de intellectuelen verrijkte zich via contact met de westerse filosofie Maar dat alles kon eens te meer geen voldoening geven aan het hart van de gewone mens, die uitweg zocht in de veelkleurige religieuze bewegingen, de zogenaamde Nieuwe Religies Ten slotte was er nog het Christendom, dat in deze tijd moeizaam opnieuw

¹⁰⁴ Cfr Kitagawa, *oc*, p 261

zijn weg vond naar Japan, weinig aanhangers won, maar een grotere invloed uitoefende dan het aantal gelovigen zou doen vermoeden. Het werd immers meegebracht met de stroom van de westerse cultuur. De vraag echter of het Christendom pogingen deed om zich in te passen in de Japanse religieuze mentaliteit, lieten we voorlopig grotendeels onbeantwoord en reserveerden we voor het tweede deel van ons werk. We lieten echter reeds doorschemeren dat van christelijke zijde deze vraag niet erg aan bod kwam.

NAOORLOGSE RELIGIEUZE EVOLUTIE

De nederlaag in de tweede wereldoorlog bracht voor Japan een nieuwe en uitzonderlijke situatie mee. De capitulatie van 1945 was totaal en onvoorwaardelijk. Het land had niet alleen ontzaglijk veel geleden door materiele verliezen, maar het werd tevens veel dieper geraakt. De innerlijke geest die Japan gedragen had, de idealen die de harten van zijn bewoners vervuld hadden en waarmee ze de oorlog waren ingemarcheerd, bleken waardeloos te zijn. In plaats daarvan bleef er weinig méér over dan een holte zonder religieuze, morele, politieke en sociale waarden. De semi-religieuze politiek van het *saisei-itchi* die Japan gedragen had vanaf de Meiji-restauratie tot 1945, was in elkaar gestort. Op 1 januari 1946 verklaarde de keizer in een rescript dat de mythe van zijn goddelijke afstamming vals was en dat het Japanse volk noch superieur was ten aanzien van de andere rassen noch voorbestemd was om de wereld te beheersen¹. Deze verklaring had grote weerslag op het volk. Basabe omschrijft dit duidelijk:

"This rescript stripped the Japanese of the beliefs whereon their entire set of values rested. They stood before a vacuum, before a nothingness. Japan, which was a nation of faith, fortitude, heroism, a nation proud of being the bearer of universal values, was transformed into a nation submerged and ruined, without any ideal upon which to rest its existence"²

¹ In dit rescript verklaarde keizer Hirohito: "The ties between Us and Our people have always stood upon mutual trust and affection. They do not depend upon mere legends and myths. They are not predicted upon the false conception that the Emperor is divine and that the Japanese people are superior to other races and are fated to rule the world", geciteerd door Raymond Hammer, *Japan's Religious Ferment: Christian Presence Amid Faiths Old and New*, London, 1961, p. 175. Deze verklaring moet gezien worden in het kader van de *kami*-opvatting van de Shintô. In H. I, pp. 7-10, wijzen we op het feit dat alles deel heeft aan de *kami*-natuur, als hoofd van de natie heeft de keizer het meest deel aan de *kami*-natuur.

² Cfr. Fernando M. Basabe, *Religious Attitudes of Japanese Men: A Sociological Survey* (Monumenta Nipponica Monograph), Tokyo/Rutland Vt, 1968, p. 4.

Ook Kohler schrijft in dezelfde zin :

"Die Erklärung des Kaisers, er sei kein Gott, enthüllt etwas von der geistigen Lage des heutigen Japan. Seit Shōtoku Taishi ist sein Gesellschaftsleben auf dem Shintoismus, Buddhismus und Konfuzianismus aufgebaut. Gemeinsam ist allen dreien die Beziehung zum Reich der Ahnen und des Kosmos. Der Kaiser nahm bis 1945 die Stellung des auf Erden sichtbaren Vertreters dieses Reiches der Geschichts- und Naturmächte ein. Mit seiner Erklärung, er sei kein Kami, zerstörte er die Grundlage des gesamten Gesellschaftsgefüges"³.

Hoe reageert Japan op deze spirituele crisis ? Dat is de vraag die we ons in dit hoofdstuk gaan stellen. Daar deze reactie niet kan losgemaakt worden van de algemene politieke en sociale situatie, moeten we deze laatste noodzakelijk in ons werk betrekken.

In 1945 wordt Douglas MacArthur de eerste supreme bevelhebber van de Geallieerde Machten in Japan (SCAP). Op 15 december van hetzelfde jaar wordt de staatshintō afgeschaft. Op 3 november 1946 wordt een nieuwe democratische grondwet gepromulgeerd, die van kracht werd op 3 maart 1947⁴. In 1948 wordt het "Keizerlijk Rescript over de Opvoeding" afgeschaft. Wat de nieuwe grondwet betreft : deze schreef godsdienstvrijheid voor, scheiding van staat en religie en de afschaffing van de goddelijkheid van de keizer. Daarbij moest de staat zich onthouden van religieuze opvoeding en alle andere religieuze activiteit. Wijn de staatshintō aldus officieel was opgeheven, kreeg de Shintō als religie dezelfde status en rechten zoals elke andere godsdienst. Volgens de grondwet wordt de keizer tot symbool verklaard van de staat en van de eenheid van het volk en ontvangt hij tevens zijn positie door de soevereine wil van het volk. Als private persoon kan hij aldus aan elke vorm van eredienst deelnemen. Zo wordt dan ook al wat hij doet in het *Kashiko-dokoro* gezien als een van zijn private functies. Nochtans dient hier met Kitagawa te worden aangemerkt dat er een zekere ambiguïteit bestaat wat deze religieuze vrijheid en scheiding van religie en staat betreft. Wanneer b.v. de keizer of een of andere minister naar het Grote

³ Cfr Werner Kohler, *Die Lotus-Lehre und die modernen Religionen in Japan*, Zurich, 1962, pp. 46-47.

⁴ In artikel 93 worden de democratische idealen van de nieuwe grondwet kort samengevat : "The fundamental human rights by this Constitution guaranteed to the people of Japan result from the age-old struggle of man to be free. They have survived the exacting test for durability in the crucible of time and experience, and are conferred upon this and future generations in sacred trust, to be held for all time inviolate"; geciteerd door Joseph M. Kitagawa, *Religion in Japanese History*, New York/London, 1966, p. 264.

Schrijn van Ise, dat van nationale betekenis is, gaat, zoals ook vroeger veel gebeurde, dan kan men wel verklaren dat dit gebeurt in het kader van de private religieuze overtuiging van de persoon in kwestie. Maar voor het gewone volk is het niet zo eenvoudig dit zo te zien, omdat het lang vertrouwd is geweest met de officiële bezoeken van keizer, prinzen en officiële vertegenwoordigers van de regering aan datzelfde schrijn. In een wijder perspectief beklemtoont dezelfde auteur terecht een zekere vergelijking met de opening van Japan in 1868 en de gebeurtenissen direct na de tweede wereldoorlog. Was de ontsluiting in 1868 van regeringswege bedoeld om de nuttige aspecten van het Westen over te nemen, de facto bleef een zekere spirituele afzondering bestaan in zoverre het de politieke, religieuze en ethische factoren betrof. Deze maal echter wordt ook deze interne spirituele afzondering ongedaan gemaakt.⁵

Politiek gezien betekenden de gebeurtenissen na de capitulatie dat Japan moest afzien van zijn semi religieuze visie op het *saïsei-itchi*. Democratie betekende de verwerping van de oude opvatting die de burger aan de staat bond en het aanvaarden van een nieuwe persoonlijke vrijheid. Tevens moest Japan geleidelijk wederopgebouwd worden en terug opgenomen in de rij van de andere naties. Op 8 september 1951 had te San Francisco de ondertekening plaats van een vredesverdrag met 48 naties en van een veiligheidspact met de Verenigde Staten. In 1952 eindigde dan de Amerikaanse bezetting. Het vlugge herstel van de Japanse economie is toe te schrijven aan verschillende factoren waaronder een politiek van bezuiniging tot ongeveer 1962, de Amerikaanse financiële hulp, de oorlog in Korea van 1950 tot 1953 en een economische samenwerking met andere landen, gedeeltelijk in het kader van herstelbetalingen.⁶ Op dit ogenblik is Japan de derde economische macht, niet alleen van Azië, maar van de hele wereld.

Ethisch gezien greep er ook een grote verandering plaats. De oude ethiek was confuciaans: zelfbeheersing, onderdrukking van de passies en van de egocentrische verlangens, zelfverloochening met het opofferen van het individu voor de zaak van de staat, die één grote familie was, en ascetische discipline. De nieuwe ethiek daarentegen plaatst het accent op de individuele waardigheid met vrijheid van zelfontplooiing.⁷ In de

⁵ Cfr. Kitagawa, *o.c.*, pp. 277-278.

⁶ Zo werden akkoorden opgesteld in het kader van herstelbetalingen met verschillende landen: Birma (1955), Filippijnen (1956), Indonesië (1958), Cambodja (1958), Laos (1958) en Vietnam (1959). Voor de economische groei van Japan, cfr. Jean Lequiller, *Le Japon*, Paris, 1966, pp. 523-549 en Hakan Hedberg, *De Japanse Uitdaging*, Amsterdam/Brussel, 1970.

⁷ Cfr. Minoru Kiyota, *Buddhism in Postwar Japan: A Critical Survey*, in M.N., Vol. XXIV (1969), p. 114.

scholen werd aldus het confuciaans moraalonderricht afgeschaft en een soort rationeel, sociaal humanisme gedoceerd met nadruk op de harmonische ontwikkeling van het individu. Dat deze nieuwe ethiek van vrije zelfontplooiing ook haar nadelige kanten heeft is wel aan te nemen, maar is ook te verklaren uit de moeilijke omstandigheden waarin de Japanners na de oorlog moesten leven⁸. Met het toenemen echter van de jeugdcriminaliteit en het algemeen verval van de zedelijke waarden, is in de scholen nu weer moraalonderwijs ingevoerd en godsdienstonderricht toegelaten. Wat dit systeem in de toekomst zal geven is op dit ogenblik nog niet te voorzien.

Religieus gezien treden ook grote veranderingen op zoals reeds boven aangeduid. Op deze veranderingen zullen we dieper ingaan als we de afzonderlijke religies bespreken. Enerzijds is een groot aantal werklieden, studenten en intellectuelen ofwel kritisch ofwel onverschillig tegenover de religie, terwijl anderzijds de rurale bevolking en de kleine handelslui, die nog meer gebonden zijn door familiale banden, geloviger zijn gebleven⁹.

In ieder geval werden de Japanners door de nieuwe naoorlogse situatie bevrijd van een van boven opgelegde levensweg geïncarneerd door het "Keizerlijk Rescript over de Opvoeding". De communistisch en socialistisch gezinden probeerden zeer actief de sympathie en de steun van de massa te winnen voor een proletarische revolutie in de chaotische jaren van 1945 tot 1950 maar slaagden er toen niet in. Wat de massa zocht was economische zekerheid, de middelen om te kunnen voldoen aan de persoonlijke noden en de betekenis van hun leven¹⁰. Dit had als gevolg dat — mede door de maatregelen van de bezettende autoriteiten tegen het communisme — er weinig vooruitgang te bemerken viel van de communisten op het politieke toneel als zodanig. De invloed die communisme en marxisme nu hebben, bestaat vooral in de vakverenigingen, bij de studenten, de beampten, de wetenschapsmensen, de kunstenaars, de antiherbewapenings- en de vredesbewegingen in de stedelijke agglomeraties. Maar deze invloed uit zich minder bij de rurale bevolking¹¹.

We gaan nu na in welke richting de religieuze mentaliteit in Japan evolueert. Shintô en Boeddhisme, als georganiseerde religies, blijken niet

⁸ Cfr Paul Aoyama, SVD, *Ist die Japanmission für immer hoffnungslos?*, in NZM, XXII Jg(1966), pp 113-125

⁹ Cfr ook Basabe, *oc*, p 5

¹⁰ Cfr Kiyota, *ac*, p 119

¹¹ Over de politieke mentaliteit van de universiteitsstudenten, cfr H Erlichson, S J, *Peculiarities of the Japanese New Left*, in JMB, Vol XXIII(1969), pp 197-200

helemaal opgewassen te zijn tegen de nieuwe situatie en tonen zich op dit ogenblik onmachtig om Japan uit het spirituele vacuum op te werken. In hun plaats komen de Nieuwe Religies sterker op de voorgrond. Het Christendom, dat voor de eerste maal in zijn geschiedenis in Japan echte vrijheid geniet, kent aanvankelijk succes dat echter geleidelijk vermindert. Hieruit resulteert voor het Christendom eerst een pessimisme dat slechts de laatste jaren weer begint om te slaan naar een voorzichtig optimisme. Dit optimisme slaat niet op de onmiddellijke resultaten, die het Christendom boekt, maar op de mogelijkheden tot penetratie van de mentaliteit van de Japanse bevolking.

I. AFSCHAFFING VAN DE STAATSSHINTO

Na de oorlog had men aanvankelijk de indruk dat de Shintô helemaal zijn rol had uitgespeeld. Met de ontbinding van de staatsshintô werd het ontdaan van zijn officieel karakter, werd het gewone Shintô en op gelijke voet geplaatst met de andere religies. Maar deze degradatie van de staatsshintô was een degradatie met een uitwerking op het legale vlak. Nochtans bleven de traditionele cultische elementen min of meer intact. Zo hebben de ritën in de drie schrijnen van het keizerlijk paleis nog steeds plaats, hoewel ze private aangelegenheid zijn van de keizerlijke familie¹². Vooral op het platteland blijven de ritën in de huizen van de overtuigde burgers ook dezelfde, de dagelijkse abluties blijven bestaan, men bewijst nog steeds eer aan de *kamidana* (het shintôïstisch familiealtaar) en bij bepaalde gelegenheden gaat men nog naar de schrijnen van de bescherm-*kami*. De populaire shintô-gebruiken, meer bijgeloof dan religie, leven voort; nog overal vindt men heilige bomen, stenen, enz.

We moeten hierbij opmerken dat voor de meerderheid van de bevolking in het algemeen al deze zaken de betekenis hebben van het voortleven van een soort loyaleit en eerbied ten aanzien van datgene wat haar steeds vertrouwd is geweest en dat deze dingen zich veelal bewegen op het conventionele vlak. Maar hierbij moeten we aandacht schenken aan datgene wat deze uiterlijke dingen draagt. Zo schrijft Hammer :

"It is not the mythology of Shinto which is important for them (the Japanese) but the social cohesiveness that it gives — the feeling of belonging — of oneness with man and nature in a world which speaks so actively of division and disintegration. It is the functional relevance of the shrine which is important : it symbolizes the nation — and makes the average man feel that there is a

¹² Over deze drie schrijnen, cfr. *supra*, H. VI, pp. 203-204.

familiar foothold in the flood of strange modernity At the shrine or at his own *kamidana* he is conscious too of historic continuity It is his instinctive searching for unity that makes him flock to the festival he would be one with the community" ¹³.

In die zin is de Shintô niet dood We zullen daarop moeten terugkomen in het tweede en derde deel van ons werk, wanneer we de mogelijkheden zullen onderzoeken naar de indigenisatie van het Christendom in zoverre dit laatste kan aansluiten op de religieuze experientie, die onder de uiterlijke vormen van de Shintô ligt

Nochtans valt het niet te ontkennen dat de Shintô op dit ogenblik met moeilijkheden te kampen heeft Er bestaat een financieel probleem omdat de groepen, die de schrijnen vroeger ondersteunden, geleidelijk afbrokelen Om dat probleem te ondervangen nemen de Shintô-priesters hun toevlucht tot de verkoop van amuletten, moeten ze rekenen op de honoraria bij het sluiten van huwelijken, enz Het hoeft echter geen betoog dat deze middelen er niet toe bijdragen de Shintô als religie in diepte te doen groeien Er is ook een tekort aan tempelpersoneel Hoewel opleidingscholen zijn gesticht, blijkt de situatie niet erg te verbeteren

De grote moeilijkheid echter ligt ons inziens in het feit dat men er nog steeds niet aan toe is de Shintô als zodanig grondig te formuleren Hoewel we er reeds op wezen dat de Shintô een soort theologie ontwikkelde als reactie tegen het in het verleden steeds meer opdringende Boeddhisme en onder invloed van Confucianisme en Christendom, toch blijft er een fundamenteel gebrek bestaan aan een meer diepgaande en verantwoorde reflectie en aan formulering van deze reflectie Trouwens een diepgaande formulering was onmogelijk in de Meiji tijd Immers de staatsshintô was a-religieus, de priesters mochten niet prediken en de regeringsinstanties dicteerden alles In deze context merkt Hirai Naofusa op dat hieruit volgde dat

" it plucked out the seedings of Shinto theology, which were just about to sprout, and turned out to be an obstacle to the satisfactory development of rich religious spirituality in Shinto" ¹⁴.

Onder de Shintô-ideologen is er een richting die terug wil naar een herstel van de Shintô als een soort nationale religie Voor hen is de keizer nog steeds de sleutelfiguur tussen *kami* en mensen en het *saisei-itchi* is en blijft een na te streven doel Indien men niet steeds even nadrukkelijk zegt dat men eigenlijk terug wil naar de strakke binding van

¹³ Cfr Hammer, *o.c.*, p 125

¹⁴ Cfr Naofusa Hirai, "Industrialization" and Shinto A Historical Study, in *Proceedings The Second International Conference for Shinto Studies Theme Continuity & Change*, (Tokyo, 1968), p 147

religie en bestuur, toch zijn er aanduidingen die er op wijzen dat men het heropleven van bepaalde aspecten van de staatsshintô niet ongenegen zou zijn. Op die manier zou men de staatsshintô willen doen herleven tenminste naar de geest¹⁵. In dit verband citeren we de Shintô geleerde Anzu Motohiko

"The Emperor is the direct descendant of this Omikami (Amaterasu) and deputizes as the sovereign of the state on earth, *Toyoashihara-mizubo-no-kuni*, the country forever filled with life and possibility, and exercises the divine authority in this world"¹⁶

Zo ook werd op 9 december 1966 het feest van keizer Jimmu Tennô, de legendarische stichter van Japan, opnieuw ingesteld en bepaald op 11 februari. Het feest draagt ook de betekenis van de herdenking van de stichting van de staat (*kigensetsu*)¹⁷. Moelijkheden rezen toen er nieuwe gebouwen van het Grote Schrijn van Ise moesten komen. Financiële steun vanwege de staat schijnt tegen de grondwet te zijn¹⁸. In ieder geval werden daartoe grote sommen geld verzameld door de *Jingû Hôsan kai*, een associatie die het Grote Schrijn van Ise ondersteunt. Daaronder bevonden zich vele mensen uit de kringen van de regering en de zakenwereld¹⁹. Hetzelfde gebeurde voor de Meiji- en Yasukuni-schrijnen, ditmaal onder aanmoediging van belangrijke personen uit Tôkyô. Dit soort activiteiten wordt ook sterk gesteund door vooraanstaanden van de meer conservatieve richting.

Nochtans valt ook op te merken dat er liberaal denkende shintologen zijn, die trachten de Shintô te benaderen vanuit een meer rationele hoek en een interpretatie willen geven die wetenschappelijk verantwoord is. Sommige gaan nog verder en willen de Shintô een universeel karakter geven. Hammer drukt dit uit als volgt:

¹⁵ Zo bv. Sokyô Ono, *The Contributions to Japan of Shrine Shintô*, in *Proceedings of the IXth International Congress for the History of Religions*, (Tokyo, 1960), p. 391, geciteerd door Kitagawa, *o.c.*, p. 288. Cfr. ook Wilhelmus H. M. Creemers, *Shrine Shinto after World War II*, Leiden, 1968, p. 180, die eveneens de opinie van Ono weergeeft: "Therefore, unity of government and worship in the spiritual sense, i.e. the people's concern for good government and their contribution to good government by faithfully carrying out their duties, will never disappear from Shinto."

¹⁶ Cfr. Motohiko Anzu, *Shinto, Seiji (Government), Kokutai (National Character)*, in *Proceedings The Second International Conference for Shinto Studies*, pp. 65-66.

¹⁷ Cfr. Akira Miyazaki, *On National Foundation Day*, *ibid.*, p. 81.

¹⁸ Cfr. Creemers, *o.c.*, pp. 184-188.

¹⁹ Cfr. Jean Herbert, *Dieux et sectes populaires du Japon*, Paris, 1967, p. 212.

"Some would even go further, and, while recognizing the fundamentally national character of Shinto, through a symbolizing of the traditional mythology seek to give religion a new universalist appeal"²⁰.

Reeds vóór de tweede wereldoorlog legde de bekende Shintô-geleerde Katô Genchi de nadruk op het feit dat de Shintô, de nationale religie van Japan, toch een universeel aspect heeft²¹. Ook Sokyô Ono spreekt over de universele natuur van de Shintô, hoewel zijn wijze van redeneren voor de westerling een beetje vreemd kan voorkomen :

"People of all races and climes cannot help but express gratitude to the spirits of the land and of nature, to their ancestors, to the benefactors of society and the state. In so far as they recognize this feeling within them, they cannot but understand the spirit of Shinto, and find in it an undeniable truth which supports and heightens man's noblest values. Thus, while Shinto is a racial faith, it possesses a universality which can enrich the lives of all people everywhere"²².

Hiertegenover echter kunnen we de opmerking van Bellah plaatsen :

"No form of Shinto had spread in any significant degree beyond the limits of specifically Japanese culture and conversely Shinto is itself a kind of mark of Japan's uniqueness. However much it may serve to mediate universal values, in its actual expression it is indelibly particularist"²³.

Interessant is het op te merken dat men in de context van de universele natuur van de Shintô spreekt van *Daigenshin*. Dit woord correspondeert met de motie van het goddelijke Absolute en betekent letterlijk "Grote Oorspronkelijke Godheid". *Daigenshin* wordt gezien als het principe dat de *yaoyorozu no kami* (de 800 myriaden of ontelbare *kami*) verenigt. Onwillekeurig moeten wij hierbij denken aan de eeuwenlange boeddhistische invloed op Japan. We kunnen ons niet onttrekken aan het vermoeden dat de idee van de cosmische Boeddha aan het ontstaan van de shintôistische *Daigenshin* niet vreemd is.

Een groot gevaar dat de Shintô als religie bedreigt, is de groeiende toevloed van de rurale bevolking naar de stad tengevolge van de steeds toenemende modernisatie. In 1945 was 30 % van de totale bevolking van het land gecentreerd in de steden, maar nu is dat reeds 70 %. Dit bracht

²⁰ Cfr Hammer, *o.c.*, p. 126.

²¹ Cfr. Katô Genchi, *What is Shintô*, Tokyo, 1935, pp. 64-72.

²² Cfr. Ono Sokyô, *Shinto. The Kami Way*, Tokyo, 1962, pp. 111-112.

²³ Cfr. Robert N Bellah, *Shinto and Modernization*, in: *Proceedings. The Second International Conference for Shinto Studies*, p. 158.

een fundamentele verandering in de sociale verhouding mee. Traditioneel is de Shintô als etnische religie gericht op de levensoriëntatie van families en dorpen. Het is oneindig veel moeilijker dit te realiseren in de steden en tot nu toe heeft de Shintô nog maar nauwelijks iets gedaan in die richting.

De Shintô zal het niet gemakkelijk hebben om op het proces van de modernisatie in te haken, want dan rijst onmiddellijk de vraag : wat bezit de Shintô aan elementen waardoor het kan moderniseren ? Hierop antwoordt Bellah negatief²⁴. Zonder verder in te gaan op de oplossing die hij voorstelt, zouden we toch willen aanmerken dat het elementen, die modernisatie mogelijk maken wel bevat, niet als geordend theologisch systeem — want dat bestaat nog maar nauwelijks — maar wel als religieuze grondslag, die de onderstroom is van de huidige concrete vormen van de Shintô. Over deze religieuze onderstroom echter wensen we expliciet te handelen in ons derde deel.

II. VERZWAKT BOEDDHISME

Wat is nu de rol van het Boeddhisme sinds de tweede wereldoorlog ? Hammer meent :

"It would be facetious to say that there are as many replies as there are Buddhists - but there is certainly no united voice²⁵.

Dit is in ieder geval waar naargelang men luistert uit welke hoek de antwoorden op de problemen komen of zouden moeten komen. Er is een verschil tussen de rol van de boeddhistische geleerden, die van de hiërarchie en van de priesters van de gevestigde scholen en die van het gewone volk. In ieder geval gaapt er een vrij grote kloof tussen het Boeddhisme van de geleerden en dat van de kloosters en dat van de gewone mens.

Het studiewerk dat de eminente Japanse boeddhistische geleerden presenteren, komt daarom niet altijd direct aan de massa ten goede. De boeddhistische wetenschapsmensen zitten dikwijls opgesloten in hun studeerkamers. Ontegensprekelijk verrichten deze mensen baanbrekend werk. Maar wanneer zij vanuit hun filosofische bedenkingen poneren, dat er in de grond niets bestaat dan elk voorbijgaand moment of, dat men niet kan zeggen dat er een voortbestaan is na de dood, tenzij dat het niet bestaat voor wie denkt dat het niet bestaat en dat het bestaat voor wie denkt dat het bestaat, dan heeft hij daarmee nog niets gezegd tot de gewone mens die zoekt naar de zin van zijn leven of naar een oplossing

²⁴ Cfr. *ibid.*, p. 160.

²⁵ Cfr. Hammer, *o.c.*, p. 128.

van zijn problemen²⁶. Wel kan gezegd worden dat de concrete invloed van het oude Boeddhisme zich voortzet in de hogere sfeer van de cultuur via zijn connecties met de andere boeddhistische landen van Azië. Dat geeft het Japanse Boeddhisme de mogelijkheid te ontsnappen aan zijn insulaire afgeslotenheid. De studie van de Japanse boeddhologen waarover we reeds schreven in het vorige hoofdstuk, wordt op dit ogenblik steeds voortgezet²⁷. Opmerkelijk is dat het onderzoekingsveld is uitgebreid. Vóór de oorlog concentreerde men de studie veelal rond de filologische analyse van teksten, historische studies in verband met de verschillende boeddhistische scholen en filosofische reflectie op de gronddoctrine van het Boeddhisme. Kitagawa constateert

"Besides, Japanese Buddhist scholars today utilize the methods and insights of psychology, sociology, phenomenology, economics, political science, and symbolic logic in their studies of various aspects of Buddhism. Also, for the first time in the history of Japanese Buddhism, a number of Buddhists address themselves to social, economic, and political issues from the perspective of their own faith"²⁸.

Dit menen we positief te moeten zien. Op die wijze wordt de mogelijkheid geopend de hoge leer van het Boeddhisme in verband te brengen met het concrete leven.

Maar de gewone japanner is in het doorgronden van de filosofische en ethische implicaties van het Boeddhisme niet geïnteresseerd.

De leiders en de priesters van de oude gevestigde scholen zelf integreren zich niet diepgaand genoeg in de steeds verder gaande modernisering van hun land. Vanuit de kloosters is er maar weinig vitaliteit te bespeuren, die zou wijzen op een stimulerende heropleving van het Boeddhisme onder het gewone volk. Met enige overdrijving zegt Kiyota dat er niet veel leiders meer te vinden zijn in de tempels en dat mensen met buitengewone leiderscapaciteiten het klooster verlaten. Hij meent dat de tempels centra zijn van verwaande dogmatici, die anachronistisch zijn ingesteld en de feodale patronen van de premoderne tijd blijven bewaren. Dat betekent volgens Kiyota dat er gebrek is aan spirituele diepte en religieus inzicht en dat de boeddhistische filosofie in de kloosters opgestapeld blijft binnen ivoren torens²⁹. We menen dat Kiyota iets overdrijft omdat er toch ernstige, hoewel nog onvoldoende, pogingen van modernisering

²⁶ Cfr. Hajime Nakamura, *Introduction to Living Buddhism*, Tokyo, 1959, p. 42 geciteerd door Hammer, *o.c.*, p. 129.

²⁷ Cfr. *supra*, H. VI, p. 211.

²⁸ Cfr. Kitagawa, *o.c.*, p. 294.

²⁹ Cfr. Kiyota, *a.c.*, pp. 129-131.

van de kerkelijke instellingen te bespeuren zijn. Zo is er onder meer een zekere democratisering waar te nemen in vele sekten, die hun leiders of althans de leden van de hoofdadministratie laten verkiezen en die ook aan leken grotere verantwoordelijkheid hebben overgedragen in het beheer van de tempelzaken. Er is ook een steeds groter wordende interdenominationalen samenwerking vast te stellen voor de apostolische activiteiten, de sociale programma's, het verstrekken van religieuze educatie, de ideeën-uitwisseling, het verspreiden van de vredesidee, enz.³⁰ Dit kan verwondering wekken gezien de grote versplintering van de sekten. Verder kunnen we Kiyota's al te negatieve opinie nog afzwakken dat hoewel sommige bekwame monniken hun klooster of tempel verlaten, er toch geen te grote daling is van het aantal personen die intreden in vergelijking met de vooroorlogse situatie. Wel moet hierbij worden opgemerkt dat we de kwaliteit van sommige kandidaten niet mogen overdrijven.³¹ Immers een flink deel ervan treedt de priesterstand binnen om hun vader in de familietempel op te volgen.

De gewone Japanse intellectuelen zijn echter eerder onverschillig voor het Boeddhisme. De complexe doctrines begrijp zij niet en zij doen ook geen poging om ze te begrijpen, derhalve geeft het Boeddhisme hen ook geen voldoening. Ze verkiezen eerder het standpunt in te nemen van niet te behoren tot een religieuze groep. Dat betekent echter nog niet dat ze anti-boeddhistisch zijn. Zij erkennen graag de diepe invloed van het Boeddhisme op de Japanse cultuur. Ze komen zelfs zo nodig de diensten bijwonen, indien hun sociale verplichtingen hen zulks opleggen.

Zeker hebben de gevestigde sekten sinds de oorlog zware klappen gekregen. In de steden waren tempels en kloosters zwaar getroffen door de bombardementen en vele priesters waren ook gesneuveld op het slagveld. Met de agrarische hervorming door de Amerikanen doorgevoerd, verloren vele sekten het grootste deel van hun eigendommen waardoor ze zich vroeger konden recht houden. Heel wat priesters moesten, zoals trouwens ook vele Shintô priesters, een gewone job aanvaarden om in hun levensonderhoud te kunnen voorzien daar de tempelinkomsten daartoe ontoereikend waren, en sommigen verlieten inderdaad het priesterschap.

Een andere factor die het Boeddhisme in een ongunstige positie bracht, is het feit dat de tempelbegraafplaatsen in sommige steden door de autoriteiten in beslag werden genomen, vooral sinds 1957. Dit bracht mee dat de tempels hun aantrekkingskracht verliezen voor het volk en dat de dodenfeesten, die vroeger voor de tempels zoveel geld opbrachten, nu

³⁰ Cfr Kitagawa, *oc*, pp 292-293

³¹ Cfr Paul Aoyama, SVD, *Der Buddhismus im heutigen Japan. Untergang oder neue Blüte?*, in NZM, XXV Jg(1969), p 207

minder en minder gevierd werden. Men viert nog wel de verjaardag van de afgestorvenen, maar op een eenvoudiger wijze dan vroeger.

De dalingen van het sterftecijfer werkt ook niet voordelig voor de tempels waarvan de voornaamste bezigheid bestaat in het leiden van de funeraire ritën.

Om de tempelfinancies te saneren zijn er heel wat bonzen, die de nog beschikbare ruimten van de tempeldomeinen lieten verbouwen tot kindertuinen, parkeerplaatsen voor wagens, pensions, enz. Nog groter nadeel brengt de steeds groeiende industrialisering waardoor steeds meer mensen van buiten naar de stad trekken en waardoor vooral bij de jongere generaties een sterke mentaliteitsverandering plaats grijpt³². Ze raken los uit de oude familietraditie, vervreemden van hun familietempel buiten en sluiten na hun verhuizing niet aan bij de oude secten in de grote steden. Hierbij komt nog de steeds groter wordende tendens tot vorming van de zogenaamde atoomfamilies m a w families die slechts bestaan uit de ouders en de kinderen zonder dat de grootouders inwonen en het zijn precies die oudere mensen, die nog het meest gehecht zijn aan het traditionele geloof. Er is ook nog het nadeel dat de geografische verdeling van de tempels in de steden onevenredig en dus ongunstig is. Derhalve kan de sociale functie van heel wat afzonderlijke tempels niet tot zijn recht komen en is een cohesieve verbinding tussen tempel en gelovige moeilijk.

De sterkte van de oude secten ligt derhalve op het platteland, maar ook die sterkte wordt aangetast door een jaarlijks verlies van ongeveer 300 000 leden omwille van de emigratie naar de stad³³. Maar ook op het platteland zelf is religie — dus zowel Shintô als Boeddhisme — veel meer een zaak geworden van oudere dan van jongere mensen³⁴.

Er is ook een versplintering waar te nemen van de oude secten, die toch al zo sterk opgedeeld waren. De reden daarvan is toe te schrijven

³² Cfr. Joseph J. Spae, *Christianity Encounters Japan*, Tokyo, 1968, p. 23.

Demographic mobility and commuting result in a loss of roots, family closeness and lack of time for spiritual pursuits.

³³ Typerend is b.v. ook de plechtigheid van 1961, die in Kyôto georganiseerd werd ter herdenking van de 750ste verjaring van het overlijden van Hônen en de 700ste verjaring van het overlijden van Shinran. Van de 18 000 000 aanwezigen bestond de meerderheid uit de oudere generatie, die daarbij nog afkomstig was uit de minst ontwikkelde gedeelten van Japan. Opvallend is het ook dat de financieel steunende gelovigen behoren tot de oudere klasse.

³⁴ Een zeer interessante studie over een familie op het platteland is die van Edward Norbeck, *Changing Japan*, New York/London, 1965, pp. 24-56. De pp. 45-50 handelen expliciet over de godsdienstbeleving van de leden van deze familie en van de hele *buraku* (gehucht of lokale gemeenschap) waartoe deze familie behoort. Het verschil tussen de religieuze houding van de grootouders met de andere leden van de familie is zeer opvallend.

aan de godsdienstvrijheid en de moeilijke financiële situatie. Afzonderlijke kloosters maakten gebruik van de mogelijkheid, geschapen door de nieuwe wetgeving van 28 december 1945 voor de religieuze corporaties, om zich als een onafhankelijke juridische persoon op te stellen. Aldus konden ze zich losmaken van de hoofdzetel van hun secte en zich onttrekken aan de inmenging in het financieel beheer van het klooster van de kant van de hoofdzetel.

Een ander zwak punt ligt in de tegenstelling die kan bestaan tussen de hoofdzetel van de oude scholen en hun hogere leerinstituten. Immers de concurrentie onder de vele hogescholen in Japan is zeer groot en de kosten om dergelijke instellingen recht te houden zijn zeer zwaar. Vandaar dat de centrale leiding van de gevestigde secten zich dikwijls mengt in het beheer van deze hogescholen om zich zoveel mogelijk te ontdoen van de geldelijke lasten. Dat dit het wetenschappelijk peil van dergelijke hogescholen geen goed doet is onbetwifelbaar.

Een grote moeilijkheid ligt ook in de steeds sterker wordende competitie vanwege de Nieuwe Religies³⁵. Deze Nieuwe Religies haken veel meer in op de directe levenssituatie van de Japanner. Het succes dat zij genieten is een aanduiding voor de verzwakkende kracht van de oude secten.

We hebben de indruk dat het Boeddhisme geklemd zit tussen het verleden en de eisen van de nieuwe tijd. Verschillende negatieve kwaliteiten die het Boeddhisme nog steeds meesleept vanuit het verleden zijn volgens Watanabe : nationalisme en te grote onderwerping aan de staat, het vastzitten in magie en superstitieuze praktijken, het concentreren van de activiteit op funeraire rituelen ten nadele van de spirituele leiding van de gelovigen, te grote neiging tot een compromishouding met andere religies en nadruk op het formalisme³⁶. Toch zijn we het niet helemaal eens met Watanabe. Graag geven we toe dat aan deze kwaliteiten negatieve aspecten zitten maar we menen ook dat het Boeddhisme heel wat positieve kwaliteiten bezit, die niet over het hoofd gezien kunnen worden. We menen echter dat de toekomst van de oude scholen zal bepaald worden door de vraag naar de kracht, die ze nog in zich dragen om innerlijk te vernieuwen. Eigenlijk hebben ze reeds een jarenlange ervaring in de leiding van hun gelovigen, in het zich losmaken van het egoïsme, in de

³⁵ Het jaarrapport van de Sôtô-sekte van 7 maart 1957 zegt reeds duidelijk : "Buddhism is now beset by a danger such as it has never known since its beginning. This danger comes from the new religions and their astonishingly effective propaganda methods. To survive it will take all our zeal and all our financial resources"; geciteerd door Harry Thomsen, *The New Religions of Japan*, Rutland Vt/Tokyo, 1963, p. 31.

³⁶ Cfr. Watanabe Shoko, *Japanese Buddhism. A Critical Appraisal*, Tokyo, 1968, rev. ed. pp. 53-110.

gemoedsvorming in belangeloze liefde, in het promoveren van de geest van harmonie. Dat alles kan voor de moderne Japanner van uiterst groot belang zijn.

Merkwaardig is het ook hoe sinds Vaticanum II deze oude secten, zoals trouwens ook sommige Nieuwe Religies, interesse tonen voor het Christendom, zoals Aoyama aanduidt³⁷. Bij deze opmerking van Aoyama echter ontbreekt volgens ons de vraag wat de reden is van deze belangstelling. Vindt ze haar oorsprong in het ontdekken, het reflecteren en het appreciëren van het gemeenschappelijke dat Christendom en Boeddhisme verbindt, en aldus een vruchtbare dialoog kan mogelijk maken, of is het gewoon de compromis-tendens van het aloude Boeddhisme dat weer naar boven komt?

Kitagawa meent dat het Boeddhisme tendeert te leven met de nostalgie van het verleden³⁸. Dat is inderdaad waar. Maar aan de andere kant is het best mogelijk dat de grote groei van de Nieuwe Religies, die concipieren met de oude scholen, deze laatste tenslotte zal stimuleren tot een innerlijke vernieuwing of zoals Thomsen het uitdrukt :

"Rather than giving the dead blow to the established religions it seems probable that the new religions will force the other Japanese religions, particularly Buddhism, into an era of accelerated accommodation and streamlining"³⁹.

Daarbij voert dezelfde auteur de bedenking aan dat dit het Japanse Boeddhisme nog verder zal doen devieren van het continentale Boeddhisme en van zijn oorsprong⁴⁰. Dat geeft ons de indruk dat Thomsen min of meer negatief denkt over het eigen karakter van het Japans Boeddhisme. Dat eigen karakter is echter volgens ons eerder positief te duiden. We mogen immers niet vergeten hoe — om een christelijke term te gebruiken — "katholiek" m.a.w. hoe alomvattend het Japans Boeddhisme is. Japan heeft steeds het Boeddhisme geïnterpreteerd naar zijn eigen innerlijke mentaliteit.

Duidelijk is in ieder geval dat het Boeddhisme moet gereëxamineerd worden zoals ook Kiyota meent⁴¹. Aoyama drukt de opinie uit dat de kansen tot herleving van het oude Boeddhisme maar werkelijkheid kunnen worden, indien de staat daartoe zijn financiële en politieke steun verstrekt. Maar dat schijnt een twijfelachtige zaak te zijn vermits de moderne Japanse staat de hegemonie over het volk naar zich toe wil

³⁷ Cfr. Aoyama, *a.c.*, p. 209.

³⁸ Cfr. Kitagawa, *o.c.*, p. 296.

³⁹ Cfr. Thomsen, *o.c.*, p. 31.

⁴⁰ Cfr. *l.c.*

⁴¹ Cfr. Kiyota, *a.c.*, p. 136.

trekken op het domein van de sociale organisaties in plaats van dit over te laten aan de oude boeddhistische scholen of aan de nieuwe religies⁴².

III GROEI VAN DE NIEUWE RELIGIES

We toonden reeds aan dat de Shintô en de oude boeddhistische secten na de tweede wereldoorlog in een moeilijke situatie verkeerden. Ook de oude confuciaanse moraal die zolang de Japanse gemeenschap had gedragen, bleef niet onaangetast. Ze werd uit het schoolonderricht gebannen en in het publieke leven verzwakt omdat de nadruk meer en meer komt te liggen op het individu. We spraken van een spiritueel vacuum waarin het Japanse volk na de oorlog tuimelde. Maar het zou ondenkbaar zijn dat de Japanners in staat zouden zijn op korte tijd zichzelf af te sluiten van het religieuze als zodanig. Voor een bepaald gedeelte van de bevolking werd het vacuum aldus opgevuld door de zogenaamde Nieuwe Religies. Hammer noteert hier :

"Japan's New Religions have come rushing into this vacuum, and no consideration of the present-day religious situation would be complete without seeking to estimate their significance and to discover the secret of their vitality"⁴³.

De meeste auteurs die schrijven over de Nieuwe Religies in Japan noemen ze crisis-religies en deze benaming is zeker juist. Maar we menen ten opzichte van deze karakterisering drie opmerkingen te moeten maken.

Ten eerste is het geen nieuw feit dat er in Japan nieuwe religieuze vormen optreden. Uit de vorige hoofdstukken van ons werk bleek duidelijk genoeg dat de situatie van na 1945, hoewel uitzonderlijk zwaar, toch niet de eerste religieuze crisis betekende in de Japanse godsdienstgeschiedenis. We kunnen hier volledig Basabe bijtreden :

"History has shown us the great facility with which Japanese can create new sects in moments of crisis or when the old religions begin to lose their original simplicity"⁴⁴.

⁴² Cfr. Aoyama, *o.c.*, p. 209.

⁴³ Cfr. Hammer, *o.c.*, p. 135.

⁴⁴ Cfr. Basabe, *o.c.*, p. 5. Laten we in deze context terug denken aan de hervormers van de 13e eeuw zoals de pietisten Hônen en Shinran, de nationalistische fanaticker Nichiren en de grote Zen-stimulators Eisai en Dôgen, die allen de decadente Tendai- en Shingon-scholen en de oude Nara-scholen trotseerden. Gelijkaardige crisistijden vinden we terug onder het Tokugawa-shôgunaat, dat het Boeddhisme had uitgehold waarop een Shintô-herleving kwam. Eveneens gaf de opening van het land bij de Meiji-restauratie met de binnenstromende modernisatie aanleiding tot de opkomst van nieuwe secten en tot de staatsshintô, die zijn hoogtepunt bereikte onder deze laatste oorlog.

De naoorlogse tijd met zijn depressieve sfeer getuigde aldus van een zeer scherp naar boven komen van de aloude tendens tot hervorming, die de mens hoop gaf voor de directe noden op een tijdstip dat Shintô en de oude gevestigde boeddhistische secten bij gebrek aan innerlijke vitaliteit onmachtig stonden. Dus de term crisis-religie is niet voor de eerste maal toepasselijk in Japan.

Ten tweede spreekt men dikwijls van het reusachtige succes van deze crisis-religies. In het Westen denkt men veelal dat ze geheel Japan hebben overspoeld, precies alsof het land niets anders meer kent dan deze Nieuwe Religies. Dat is zeker onjuist. De intellectuelen, de studenten aan de universiteiten, de meerderheid van de jongere generatie, vooral in de grote steden, lossen hun religieuze crisis — indien ze er inderdaad nog een zouden hebben — in het algemeen niet op via deze Nieuwe Religies. Ook keren ze zich niet zonder meer naar de oude religies. Ze weten zich nog slechts heel dunnetjes verbonden met de oude shintô en de oude boeddhistische scholen omwille van het feit dat hun familie als sociale eenheid behoort tot een shintôistische of boeddhistische tempel.

Ten derde: vele van deze crisis-religies zijn niet nieuw, noch temporair noch doctrinair. Een goed deel ervan is de voortzetting — dikwijls onder andere namen en vormen van secten en bewegingen, die reeds vóór of sinds de Meiji tijd ontstonden en heeft sindsdien een evolutie gekend via nieuwe impulsen. Daarover schrijft Kohler:

"Die von uns Abendlandern bisher gebrauchte Bezeichnung "Neue Religionen" ist darum fragwürdig. Zahlreiche dieser Religionen beziehen sich auf uralte Traditionen, wenige nur sind im strengen Sinn des Wortes "neu". Allen aber gemeinsam ist die Neuartigkeit und Neuzeitlichkeit. Die Bezeichnung "moderne Religionen" ist wohl die treffendste"⁴⁵.

Doctrinair gezien zijn ze veelal traditiegebonden. Met de oude religies hebben ze gemeenzame bestanddelen, dikwijls zijn het maar gepopulariseerde vormen van Shintô en Boeddhisme⁴⁶. Men kan immers moeilijk een nieuwe religie vinden, die niet in meer of mindere mate in betrekking staat tot een of andere van de oudere religies. Men kan zich daarbij dan

⁴⁵ Cfr Kohler, *oc*, p. 20. Cfr ook William K. Bunce, *Religions in Japan: Buddhism, Shinto, Christianity*, Rutland Vt/Tokyo, 1960, 5th pr., p. 160: "many of these so called new sects were actually in existence prior to the war but were part of one or another of the officially recognized organizations".

⁴⁶ Cfr Clark B. Offner, Henry Van Straelen, SVD, *Modern Japanese Religions: With special emphasis upon their doctrines of healing*, Leiden, 1963, p. 34: "Their doctrinal basis is often found in a Buddhistic or Shintoistic settling with certain peculiar emphases".

ook afvragen of het in de nieuwe religies werkelijk wel gaat om een nieuw religieus iets. Ze hebben immers meestal een vloeiend, zich heen en weer bewegend temporair karakter; het gaat er eigenlijk niet om een revolutie of een echte vernieuwing maar veeleer om een aanpassing aan veranderde omstandigheden. De meeste gaan daarbij ook in de richting van het bijgeloof.

De nieuwhed van deze religies bestaat veeleer in de wijze waarop de mensen concreet worden aangesproken in hun dagelijkse existentie, in de critische houding van de stichter aan wie de nieuwe religieuze groep ook haar consistentie dankt en — hetgeen misschien wel verwonderlijk is — in het adopteren van christelijke gedachten. We citeren hier Bairy :

"Die "Neuheit" dieser jungen Religionen besteht nur in der kritischen Haltung ihrer Gründer, und darin allein haben sie ihre Konsistenz"⁴⁷.

Verder schrijft Thomsen :

"However, there is one important new element in the new religions, namely Christianity, or rather Christian doctrines and teachings taken out of their original context and more or less skillfully mixed with thoughts from Buddhism and Shinto"⁴⁸.

Het is niet onze bedoeling hier alle kenmerken van deze Nieuwe Religies noch een sluitende classificatie te geven⁴⁹. We gaan ze slechts be-

⁴⁷ Cfr. Maurice A. Bairy, *Japans Neue Religionen in der Nachkriegszeit*, Bonn, 1959, p. 61.

⁴⁸ Cfr. Thomsen, *o.c.*, p. 16.

⁴⁹ Voor een meer uitgebreide studie verwijzen we naar volgende werken : Clark B. Offner, Henry Van Straelen, S.V.D., *Modern Japanese Religions. With special emphasis upon their doctrines of healing*, Leiden, 1963; Harry Thomsen, *The New Religions of Japan*, Rutland Vt/Tokyo, 1963; H. Neill McFarland, *The Rush Hour of the Gods. A Study of new religious movements in Japan*, New York/London, 1967; Werner Kohler, *Die Lotus-Lehre und die modernen Religionen in Japan*, Zürich, 1962. Maurice A. Bairy, *Japans Neue Religionen in der Nachkriegszeit*, Bonn, 1959; Jean Herbert, *Dieux et sectes populaires du Japon*, Paris, 1967, pp. 123-219; William K. Bunce, *Religions in Japan. Buddhism, Shinto, Christianity*, Rutland Vt/Tokyo, 1960, 5th pr., pp. 160-165; Joseph M. Kitagawa, *Religion in Japanese History*, New York/London, 1966, pp. 306-331; Raymond Hammer, *Japan's Religious Ferment. Christian Presence Amid Faiths Old and New*, London, 1961, pp. 135-144; Fujio Ikado, *Trend and Problems of New Religions : Religion in Urban Society*, in : *Kiyomi Morioka and William H. Newell eds., The Sociology of Japanese Religion*, Leiden, 1968, pp. 101-117; Ichiro Hori, *Folk Religion in Japan. Continuity and Change*, (Joseph M. Kitagawa and Alan L. Miller eds., Chicago/London, 1968, pp. 217-251; F. Uyttendaele, C.I.C.M., *Les religions nouvelles au Japon*, in : *Devant les Sectes non-chrétiennes*.

schouwen vanuit de hoek van hun multireligieus karakter. Daarbij zullen we ter illustratie steeds concrete Nieuwe Religies geven met hun respectieve hoofdtendens. Omwille van hun multireligieus gemengd karakter kunnen we zeggen dat ze zich volledig inschakelen in de Japanse religieuze traditie en kunnen we ze in het algemeen bestempelen als de moderne uitlopers en nieuwe concretisaties van de *Ryôbu-Shintô*, die niet-tegenstaande een diepgaand Amidisme en de nadien volgende zogenaamde scheiding van Shintô en Boeddhisme in het begin van de Meiji-tijd, steeds is blijven doorleven tot nu toe. Dit meenden we te moeten opmerken, niettegenstaande het feit dat er onder de nieuwe religies bepaalde groepen zijn die zichzelf shintôistisch of boeddhistisch noemen. Ze blijven dus in de lijn van de *Ryôbu Shintô* in die zin dat ze Boeddhisme en Shintô dikwijls met elkaar mengen en dat ze hun doctrine, doelstellingen en praktijken uit shintôistische, boeddhistische en andere bronnen putten. Aldus zou men ook kunnen zeggen dat hun positie al-inclusief is.⁵⁰ Leer en praktijken van andere religies en filosofische stromingen worden gemakkelijk geïncorporeerd.⁵¹ De leer wordt op zeer eenvoudige en populaire wijze voorgesteld omdat men zich hoofdzakelijk tot de gewone massa richt. Vandaar ook dat men zich geen grote zorgen maakt om contradictorische doctrines samen te laten bestaan of

Rapports et compte rendu de la XXXIe semaine de missiologie, Louvain 1961, (Bruges), 1961, pp. 196-209, Joseph J. Spae, CICM, Christian Corridors to Japan, Tokyo, 1965, passim, Christianity Encounters Japan, Tokyo, 1968, passim, Japanese Religiosity, Tokyo, 1971, passim, Fernando M. Basabe, Japanese Youth Confronts Religion. A Sociological Survey, Tokyo/Rutland Vt, 1967, passim, Religious Attitudes of Japanese Men. A Sociological Survey (Monumenta Nipponica Monograph), Tokyo/Rutland Vt, 1968, passim, de reeks artikelen van Joseph J. Spae, The Religions in Japan, Part II. The New Religions, in JMB, Vol. IX XIV (1955-1960), Wilhelm Schiffer, S.J., New Religions in Postwar Japan, in MN, Vol. XI (1955), pp. 1-14, Watanabe Baiyû, Modern Japanese Religions. Their Success explained, in MN, Vol. XIII (1957), pp. 153-162. Bibliografieën: Jean Herbert, Bibliographie du Shintô et des sectes Shintôistes, Leiden, 1968 en H. Byron Earhart, The New Religions of Japan. A Bibliography of Western-Language Materials (Monumenta Nipponica Monograph), Tokyo, 1970.

⁵⁰ Uitzondering hierop maakt de *Sôka Gakkai*, cfr. *infra*, pp. 267-272.

⁵¹ Cfr. Offner, Van Straelen, *o.c.*, p. 33. During their whole history the Japanese have shown a pronounced undogmatic tendency together with a great flexibility and adaptability of mind. They have the art of bridging quite contrary views. This characteristic goes together with their distaste for absolutes. They can easily worship at Buddhist temples and at the same time at Shintô shrines or Christian churches. After all, they say, there are many roads that lead to the top of Mt. Fuji. No religion should make any claim of uniqueness. They are more or less the same. Strip away the ceremonies and doctrines, and the ethical substance which is left is the law of truth and honesty and love. And this we can freely borrow from each other.

ze gewoon om te buigen tot ze samenvallen Soms gebeurt dit bewust McFarland geeft daarvan een treffend voorbeeld⁵² Het betreft namelijk de *Gedatsu kar*, die is samengesteld uit "één weg en ' drie religies (*ichidô-sanshû*) De éne weg (*ichidô*) is de Shintô maar de drie religies (*sanshû*) zijn het Boeddhisme, het Confucianisme en het Taoïsme Dit komt om tot uiting in een driedaagse bedevaart die elk jaar gehouden wordt Ze begint bij het schrijn van Ise van de zonnegodin Amaterasu, vandaar gaat het naar het Kashiwara-schrijn, gewijd aan de legendarische eerste keizer Jimmu en het einde grijpt plaats in Kyôto bij een boeddhistische tempel, de Sennyû-ji waar 30 keizers en ook de stichter van de *Gedatsu kar*, Okano Seiken (1881-1948) begraven liggen

De meeste van deze Nieuwe Religies beschouwen zich als elkaars gelijke De stelling is dat alle religies fundamenteel even waar zijn Evenzo vergaat het de grote religieuze figuren Christus, Boeddha, de *kami*, Mohammed en dikwijls ook de stichter van de nieuwe religie zelf worden op één en dezelfde lijn geplaatst Sommige gaan zelfs zo ver dat hun gelovigen niet per se verplicht zijn hun vroegere religie op te geven Ze kunnen gerust voortgaan met deel te nemen aan de eredienst van de religie waartoe ze via de traditie van hun familie behoren Maar deze gelijkschakeling kent ergens grenzen Ten slotte is het zo dat de meeste religies zichzelf toch een tikje hoger beschouwen dan de andere⁵³ Trouwens, hoe zou anders de sterke propaganda die ze voeren, te verklaren zijn ? Sommige houden zich bezig met hun gelovigen zolang deze in leven zijn, maar bij hun dood worden ze overgelaten aan een andere boeddhistische secte, die traditiegetrouw de zorg op zich neemt voor de funeraire riten

Het is ook verbazend hoeveel christelijke elementen in deze nieuwe religies zijn opgenomen Eigenlijk hebben zij veel meer het Christendom geplaatst binnen het kader van de Japanse godsdienstigheid dan het Christendom zelf heeft gedaan Natuurlijk moeten wij hierbij wel bedenken dat het hier soms gaat om een nogal ongenueanceerd aannemen van flarden Christendom zonder daarbij rekening te houden met de originele zin van de ontleende elementen

Christus wordt dikwijls vernoemd met de grootste eerbied, miljoenen Japanners weten wat de bijbel is, vele fasen van het leven van Christus kunnen teruggevonden worden in de leer van de nieuwe religies b v zijn mirakels, de bergrede, stukken van het Onze Vader, enz Er is ook een extensief gebruik van bijbelse woorden en citaten Een typisch voorbeeld daarvan is de *Seichô no Ie* (het Huis van de Groei) De stichter Tanî

⁵² Cfr McFarland, *oc*, p 94

⁵³ Cfr Uyttendaele, *oc*, pp 204-205

guchi Masaharu (1893) karakteriseert zijn eigen religie als een *bankyô ki itsu no undô*, een beweging die alle religies tot één reduceert Hierdoor bedoelt hij dat hij eigenlijk maar één waarheid leert, die gemeenschappelijk is aan alle religies en ideologieën Buitenstaanders noemen de *Seichô no Ie* schertsend een *shûkyô no depâtô*, een warenhuis van religies omdat het een handige mengeling is van Boeddhisme, Christendom, psychologie, Christian Science, enz , waar het eigenlijk een afstammeling is van de *Omoto*⁵⁴ Thomsen vermeldt over de *Seichô no Ie* het volgende

"Although Taniguchi has borrowed heavily from Buddhism, it is especially the Christian terms and doctrines he has colored for his own use, and at the same time has misquoted and mixed up some accounts " ⁵⁵

Laten we ons hier beperken tot de christelijke invloeden Deze benaderingswijze van de *Seichô no Ie* is aldus door ons bewust eenzijdig opgevat om de christelijke ombuigingen duidelijker te doen uitkomen⁵⁶ Stichter Taniguchi is immers niet alleen vertrouwd met de leer van Boeddha en Shinran, maar ook met die van Christus, Paulus en Johannes Zoals vele stichters van Nieuwe Religies hoorde hij een stem

' There is no such thing as material appearance Don't be tricked by things that are not Know that things that are not are not ' Only spiritual reality exists You are reality You are Buddha You are Christ You are infinite You are inexhaustible' ⁵⁷

Seimei no Jissô (De Ware Aspecten van het Leven) kan gezien worden als de bijbel van *Seichô no Ie* Het werk begint met Johannes visioen van de Mensenzoon midden de zeven gouden luchters, zoals beschreven in het eerste hoofdstuk van het Boek der Openbaring Dan volgt een revelatie van het aansteken van de lichten van de zeven luchters, een oproep wordt gedaan in bijbelse stijl om zich te verzoenen en zich in overeenstemming te brengen met het universum en dank te

⁵⁴ *Omoto* was een *ruji shûkyô* (quasi religie) vóór de eerste wereldoorlog Voor deze *ruji shûkyô*, cfr *supra*, H VI, pp 209 210 Na de tweede wereldoorlog sloot de *Omoto* zich aan bij de seclarische Shintô, maar heel wat elementen van andere religies zijn erin opgenomen Voor de vrij bewogen geschiedenis van de *Omoto* tot onder de tweede wereldoorlog, cfr Kitagawa, *oc*, pp 222 224, cfr ook *infra*, pp 257 258

⁵⁵ Cfr Thomsen, *oc*, p 170

⁵⁶ Cfr Offner, Van Straelen, *oc*, pp 71 76, Thomsen, *oc*, pp 153 172, McFarland, *oc*, pp 145 172 en Herbert, *Dieux et sectes populaires du Japon*, Paris, 1967, pp 182 188

⁵⁷ Geciteerd door Offner, Van Straelen, *oc*, p 73

betuigen aan alle mensen. Met verschillende bijbelse referenties en alsof gesproken door Christus, wordt dan de belofte gedaan dat deze verzoening en dank zullen resulteren in de oplossing van alle menselijke problemen en in de manifestatie van Christus. Taniguchi schijnt nogal ingenomen te zijn met de johanneische geschriften en publiceerde een commentaar op het evangelie van Johannes⁵⁸.

Het verhaal van Nicodemus wordt door Taniguchi het meest gebruikt. Hij interpreteert dit als volgt :

"If I paraphrase the words of Jesus to Nicodemus, it will be something like this : Even if the picture is distorted, do not think that the Real-Man is distorted. Even if the physical man is ill, the Real-Man is not ill. The physical eye cannot see the Real-Man. Can you see, from where the wind blows and where it goes ? You can see the Real-Man no more than you can see the wind. To be born of the Spirit means to turn the eye from the physical man to the Real-Man - to come to the realization that you and God are one"⁵⁹.

Zelfs de kruisiging van Christus, feit dat zelden wordt vermeld in de Japanse Nieuwe Religies, krijgt een interpretatie :

"True freedom lies behind the seeming freedom of being able to do as one pleases, and another name for it is meekness. What are we to be meek toward ? It is to the mind of God that we must be meek. Christ prostrated himself in the Garden of Eden and repeated twice these words in prayer : 'Oh, my Father, if it be possible, let this cup pass from me; nevertheless not as I will, but as thou wilt'. The bitter wine refers to the fate of Jesus, who was to be placed on the cross to die. Such is a bitter experience, and the mortal mind does not wish for it to happen. But finally Jesus surrendered everything to God's will. Jesus was crucified. Because of the cross the body was killed, but in spirit he was resurrected. He was released from phenomenal bounds and was given true freedom of the spirit. The act of ascending the cross does not symbolize any injunction to be crucified or to imitate any such barbaric practice as burning or torturing the body. It symbolizes the message which Seicho no Ie proclaims : *that his body does not exist, that matter is nothingness*"⁶⁰.

Thomsen merkt verder op in zijn studie over *Seichô no Ie* :

"The words of Jesus and the teachings of Christianity that Seicho no Ie uses — with its own interpretation — are so numerous that

⁵⁸ Cfr *ibid*, p. 76.

⁵⁹ Geciteerd door Thomsen, *o.c.*, p. 170

⁶⁰ Geciteerd *ibid.*, pp. 170-171. Taniguchi verwacht hier de tuin van Eden met de hof van Getsemani.

they give a distinct Christian coloring to it. One of the most interesting questions in connection with the development of Seicho no Ie, and other new religions, is to what extent and in what way this wholesale adoption of Christian form and content will affect the attitude of these religions towards Christianity in the future"⁶¹.

Zoals we reeds hebben opgemerkt is het bijna onmogelijk de Nieuwe Religies te classificeren. Wel kunnen we zeggen dat ze o.m. ontstaan zijn uit shintôistische, confuciaanse, boeddhistische, enz. traditie of erbij aanleunen. Een opsomming van enkele ervan, die nu volgt, kan daarom slechts hun gemengd karakter doen uitkomen.

Tenri-kyô is nog steeds een krachtige religie. We behandelden deze religie reeds voldoende vroeger in ons werk⁶². Typisch is echter dat men sinds het einde van de tweede wereldoorlog de boodschap van de stichteres poogt te herinterpreteren om te komen tot een volledig uitgewerkt theologisch systeem. Op deze wijze hoopt *Tenri-kyô* een religie te worden vergelijkbaar met de andere wereldreligies.

De *Omoto* was vóór de oorlog een *ruiji-shûkyô* en sloot na de oorlog aan bij de sectarische Shintô-groep. Op dit ogenblik is de *Omoto* geen al te grote religie meer, maar haar belangrijkheid ligt in het feit dat zij als model stond voor verschillende andere religies. *Omoto* meent dat Shintô, Boeddhisme, Christendom, Islam en alle andere religies takken zijn van één en dezelfde wortel: de éne Waarheid, God. Het Gods-concept is nochtans verward: monotheïsme, polytheïsme en pantheïsme lopen door elkaar. Er is maar één God, die het universum schiep. Hij heet Ame-no-minaka-nushi maar hij heeft verschillende aspecten. Zo vindt b.v. Susa-no-ô, de mythologische broeder van Amaterasu zijn plaats als redder van de wereld.

Omoto aanvaardt dus de eenheid van alle religies, eerbiedigt ze en onderneemt geen bekeringspogingen onder anders-gelovigen, maar beroept er zich op een universele religie te zijn, de meest volmaakte op aarde. Zij beweegt zich ook in de lijn van de Japanse volkstraditie doordat zij steunt op charismatisch leiderschap, *kami*-bezetenheid, faith-healing, enz. Er is ook geloof aanwezig in de komst van een wereld-

⁶¹ Cfr. *ibid.*, p. 171.

⁶² Cfr. *supra*, H V, p. 188-189. Een soort catechismus, gepubliceerd in 1940, gaf de volgende principes: eerbied voor de *kami*, de keizer en het vaderland; de plicht te leven in overeenstemming met de wet van het Universum, die *tenri* (goddelijke Wijsheid of Rede) is; het belang van de moraliteit, purificatie, het vestigen en uitbouwen van de *Tenri-kyô* zelf; de welwillendheid van de *kami*; de heilige dans en de gemoedrust. Deze punten worden uitgewerkt in Henry Van Straelen, S.V.D., *The Religion of Divine Wisdom*, Kyôto, 1957, pp. 72-76.

catastrofe en huldigt in die zin de aloude boeddhistische *mappô*-idee. Uit deze catastrofe zal dan een nieuwe wereld voortkomen⁶³.

Aftakkingen van Omoto zijn o.m. *Seichô no Ie* waarvan we reeds de christelijke trekken besproken hebben, *Sekai Kyûsei-kyô* en *Ananai-kyô*. De stichter van de *Sekai Kyûsei-kyô*, Okada Mokichi (1882-1955) was eerst lid van de *Omoto*. In 1926 beriep hij er zich op de fysieke vertegenwoordiger te zijn van *Kannon* (*Avalokiteśvara*). In 1936 stichtte hij zijn eigen religie, die hij *Daï Nihon Kannon-kai* (de Groot Japanse Associatie van Kannon) noemde. In 1947 veranderde hij de naam in *Nihon Kannon Kyôdan* (Religie van Kannon in Japan), in 1948 werd het *Nihon Miroku Kyôkai* (Kerk van Matheya in Japan), in 1950 *Sekai Meshiya-kyô* (Leer van Wereld-Messias) en kort daarop *Sekai Kyûsei-kyô* (Leer van de Verlossing van de Wereld). De naam *Meshiya-kyô* komt voort uit de invloed die Okada onderging van het Christendom terwijl het Boeddhisme in zijn interesse meer op de achtergrond geraakte. Hij liet aius de naam van *Kannon* vallen en veranderde die nadien in zijn geschriften door Jahweh of Messias⁶⁴.

De stichter van de *Ananai-kyô*, Nakanô Yonosuke (1887-), was ook eerst lid van de *Omoto*. Hij richtte zijn eigen religie op in 1949. De naam van de religie is gemaakt van het woord *ananai* — verbinden — en het suffix *kyô* — leer, religie. Aldus wil de *Ananai-kyô* een religie zijn die de mens verbindt met God. De karakters gebruikt om het woord te schrijven zijn drie en vijf en hebben een symbolische betekenis: drie betekent hemel, aarde en mens; vijf betekent de vijf wereldreligies⁶⁵.

⁶³ Nochtans is er ook een verschil. De *mappô*-idee bij de Zuivere Landsecten was eng verbonden met de totale zondigheid van de mens, terwijl de *Omoto* meent dat de zondigheid geen onvermijdelijk element is in het menselijk bestaan. Voor *Omoto*, cfr. Thomsen, *o.c.*, pp. 127-141, Offner, Van Straelen, *o.c.*, pp. 63-70 en Herbert, *o.c.*, pp. 166-179.

⁶⁴ Cfr. Thomsen, *o.c.*, pp. 173-182, Offner, Van Straelen, *o.c.*, pp. 76-82 en Herbert, *o.c.*, pp. 196-201.

⁶⁵ Dit is de verklaring die gegeven wordt aan de naam door Thomsen, *o.c.*, p. 143, cfr. ook *ibid.*, pp. 143-152. Hoewel andere auteurs niet steeds dezelfde verklaring geven voor de naam, komt hun uitleg op hetzelfde neer, b.v. Uytendaele, *a.c.*, pp. 201-202. "Une des diverses interprétations de ce nom s'exprime ainsi: le signe *trois* évoque les trois religions qui ont exercé une influence profonde sur le fondateur, c'est à dire l'*Omoto-kyô*, le *Hungwantze-hui* et le *Baháisme*, le caractère *cinq* fait allusion aux cinq grandes religions mondiales: Christianisme, Islam, Bouddhisme, Confucianisme et Taoïsme: ces religions tiennent toutes ensemble", Kitagawa, *o.c.*, p. 316. "Ananai-kyô (the 'Religion of three and five'), implying that it synthesizes the teachings of the major religions of the world, including Confucianism, Taoism, Buddhism, Islam, Christianity, Baha'i, the World Red Swastika Society of China, and the Spiritualist Tradition in Japan). " Over de *Ananai-kyô*, cfr. ook Herbert, *o.c.*, pp. 179-182.

De religie is hoogst contradictorisch er is één God en tevens vele goden waaronder belangrijk zijn de God van het Universum Kuni-toko-tachi no-kami en de God van Japan Okuni-nushi-no-kami. Deze twee zijn Shintô-goden. Aanwezig is ook het motief van de *kami* bezetenheid, het motief van het einde van de wereld en van de komst van een redder. De wil van de *kami* kan bestudeerd worden in de beweging van de sterren.

Als merkwaardig voorbeeld van een mengreligie hebben we de *Tenshō Kōtai Jingū kyō*, beter bekend onder de naam van *Odoru shūkyō* - de Dansende religie. Hoewel de groep maar ongeveer 120 000 leden telt zouden we er graag even dieper op ingaan. De *Odoru-shūkyō* is immers een opvallend voorbeeld van velerlei religieuze invloeden. Stichteres is de kleurvolle Kitamura Sayo (1900), een boerin uit het kleine dorp Tabuse in de Yamaguchi prefectuur. In 1942 brandde haar huis af. In 1944 kreeg ze een goddelijke revelatie: ze werd in bezit genomen door een mannelijke Shintô-godheid, Tenshō-Kōtai-jin. In 1945 werd ze daarenboven nog in bezit genomen door de vrouwelijke Shintô godheid *Amaterasu-me-ōkami*. De beide *kami* verenigden zich in haar tot één godheid om haar lichaam tot tempel te maken en zo een soort triniteit te vormen⁶⁶. Ze kreeg ook zoals zovele andere stichters van de Japanse nieuwe religies de opdracht om de wereld te redden. Ze beroept er zich op goddelijk te zijn en haar gelovigen noemen haar dan ook *Ogamisama* (Grote Eerbiedwaardige Godin)⁶⁷. De Absolute God van het Universum

⁶⁶ Cfr Kohler, *o.c.*, p. 113, cfr ook *ibid.*, p. 98. Kitamura ist ein Musterbeispiel eines in Besitz genommenen Menschen.

⁶⁷ Cfr Thomsen, *o.c.*, p. 204. Kitamura claims to be, and her followers believe, that she is divine. Kohler, *o.c.*, pp. 115-116 schrijft echter, een tekst citerend uit CRJ, Vol II (1961), nr. 3, p. 42: Am Schluss eines Interviews, das am 21. November 1959 im Internationalen Institut für das Studium der Religionen in Tokyo stattfindet, erklärt Sayo: Vor elf Jahren wusste ich nichts über die Wunder Christi, Buddha und Christus sind heute machtlos. Es ist der Tag der Ogamisama. Es wurde mir gesagt, ich werde grösser werden als Buddha und Christus - so erwarte ich zuviel. Denn ich bin immer noch eines Bauern Weib. Alle Dinge tue ich selber. Ich wasche meine Kleider selbst. Diese Art Arbeit wird von denen getan, die treu bleiben zum alltäglichen Leben. Eine wichtige Sache möchte ich beifügen. Denkt daran: 'Ich bin kein Gott'. Ich bin nur ein menschliches Wesen. Gott ist es, der mich als sein Werkzeug braucht. Ihr sagt Christus. Christus ist alles für euch. Christus ist aber nur ein Mensch. Ihr verwechselt den Leib Christi mit Gott. Gott, der Christus sandte, ist der absolute Gott des Kosmos. Christus war ein Mensch, wie ich ein Mensch bin. Diesen Punkt müsst ihr sorgfältig verstehen. Ihr werdet nie die Wahrheit finden, wenn ihr vergesst, dass Christus ein Mensch war. Tausend Jahre Studium nutzen euch nichts, wenn ihr das nicht beachtet. Denkt daran. Derselbe tekst wordt gegeven door Herbert, *o.c.*, p. 204-205, die echter het woord *Ogamisama* vertaalt door 'le grand Kami, c'est à dire Sayo elle-même'.

is dezelfde als die van de christenen en als de eeuwige Boeddha en is almachtig Kitamura noemt zich soms Christus of de Middelaar van God Ze zegt dat Boeddha 3 000 jaar en Christus 2 000 jaar geleden haar boodschap predikten en dat zij vandaag de Christus is God heeft haar, de Middelaar, met autoriteit bekleed en ze zal de oprechte en vrome mensen redden Haar orakels zijn eenvoudig en ruw Ze meent dat ze de profetes is, ziekten kan genezen en wonderen kan doen Haar leer verkondigt zij zingend in een toestand van extase Het gebed onderscheidt zij in twee soorten het private gebed waarin men niet mag smeken voor zichzelf maar voor wereldvrede en de redding van de anderen en het officiële gebed van de *Odoru shûkyô* zelf Dit gebed is geïnspireerd door het Onze Vader en refereert naar de zonde in boeddhistische zin We geven de tekst van dit gebed

"Almighty God of the Universe, source of deities,
Peace of the whole world, peace of the whole world,
When all the people comply with the will of God
Give us a Heavenly Kingdom, which is pleasant to live in
Six Roots of Evil, Six Roots of Evil,
Six Roots of Evil of my spirit are now entirely purged
Since the six Roots of sin have been purged
It cannot be that this prayer will not be fulfilled
Adoration be to the Lotus Sutra ⁶⁸

Het *Namu Myôhô Renge kyô* — Ere aan de Lotus-*sûtra* van de goede Wet — wordt door Kitamura echter anders uitgelegd dan door Nichiren, die deze uitdrukking ook gebruikte Bij haar betekent het een nederige vrouw — zijzelf — verbindt mens en God met de hemelse *sûtra*, ofwel, een nederige vrouw verbindt in de *sûtra* de hemelse Wet met de mens⁶⁹

Odoru-shûkyô kent geen priesters, iedereen moet de leer verkondigen Merkwaardig is ook dat tegen alle Japanse traditie in begrafenisplaatsen en grafstenen onnodig zijn Immers de begrafenisriten en de voorouderverering behoren tot de aloude Japanse gewoonte⁷⁰ Hierbij kan de vraag gesteld worden of we in de *Odoru-shûkyô* niet het begin zien van de afbraak van de voorouderverering

Het morele principe van de *Odoru-shûkyô* is als volgt

⁶⁸ Geciteerd door Thomsen, *oc*, pp 207 208

⁶⁹ Cfr Kohler, *oc*, p 114 Een andere vertaling geeft Herbert, *oc*, p 204 Par le Sûtra une femme de basse condition soumet les hommes à la Loi celeste

⁷⁰ Zoals we reeds aanstipten, laten sommige nieuwe religies de zorg voor het begraven van hun gelovigen over aan de andere boeddhistische secten, cfr *supra*, p 254

"The first step in religious practice is to purge oneself of the Six Roots of Evil, which are regret, desire, hatred, fondness, love and being loved. They are the cause of all the evil you commit in your human life. Regret means feeling sorry for what has been done, and desire means a longing for something which cannot be had. To have hatred in your heart, and to have extreme fondness are both very sinful. Being loved excessively and loving excessively are no less sinful"⁷¹.

Hier is duidelijk de diepe invloed te zien van het Boeddhisme dat de mens leert zich te hoeden voor zijn emoties en zich niet excessief te hechten aan de dingen — noch aan de goede noch aan de slechte — daar hij zichzelf aldus bindt aan het wiel van het *karma* en de eindeloze wedergeboorten⁷². De idee van de zondigheid van de mens in zijn vorige levens komt in de leer van de *Oduru-shûkyô* inderdaad dikwijls terug. Daarbij dient ook nog vermeld te worden dat zonde niet alleen maar een individuele aangelegenheid is, maar dat men in dit leven ook de gevolgen draagt van het *karma* van alle voorouders. De zondigheid affecteert iedereen en alles en in dat opzicht spaart Kitamura niemand, ook de keizer niet⁷³. In dezelfde zin worden ook wetenschap, moderne beschaving en comfort bekritiseerd. Aldus zet zij zich af tegen de waarde van deze wereld en gaat zij eigenlijk in tegen de typisch Japanse intramundane belangstelling.

De boze geesten spelen een belangrijke rol. Slechts wanneer deze verlost zijn door het gebed van de *Odoru-shûkyô* te zingen, kan er redding zijn voor de mensen en vrede op aarde. Dus de voorouders moeten verlost worden. Daarbij ook moet de mens streven naar zijn eigen redding door oprecht te leven en de zonde te vermijden. Ook moet men de anderen helpen en zonde bekennen tegen God en de medemens. Deugdzzaam handelen leidt de mens naar de poort van Gods koninkrijk. Een belangrijk element ook om het Godsrijk binnen te komen is de *muga no odorî*, de "Non-Ego"-dans, waaraan de religie zijn volksnaam ontleent. Dit is een extatische dans, die de danser helpt te komen tot de verlossing van zichzelf en van de boze geesten. Al dansend verliest men zijn eigen Ego. De extase die plaats grijpt bij deze dans doet sjamanistisch aan, terwijl het verlangen om te komen tot het "Non-Ego" boeddhistisch is.

Hebben we hierboven geschreven dat de *Odoru-shûkyô* zich afzet tegen deze wereld, toch wordt het Godsrijk hier en nu gevestigd, het ontspringt

⁷¹ Geciteerd door Thomsen, *o.c.*, p. 211.

⁷² Cfr. *ibid.*, p. 211.

⁷³ Cfr. Kitagawa, *o.c.*, p. 318: "No persons, not even the emperor and high government officials, are spared her merciless condemnation as miserable sinners, or "maggot beggars" and "traitor beggars" as she calls them".

in het hart van de mens en groeit midden onder de mensen. In dat Godsrijk zijn noch ziekten noch oorlog. Als de mens bereid is de vrede te bewaren in zijn eigen hart en ze wil doorgeven aan zijn familie, buren en alle landen, dan wordt het Godsrijk werkelijkheid in dit leven.

Uit het voorgaande bleek reeds dat Kitamura niet erg tolerant is. Iedereen wordt bekritiseerd door haar scherpe tong. Noch de grote stichters van de oude boeddhistische scholen noch nieuwe religies worden gespaard. In dit opzicht toont ze gelijkenis met Nichiren. In feite gaat het hier over een scherpe beoordeling van de oude en nieuwe religies: de oude religies zijn corrupt, bouwden tempels en verrijkten zich op kosten van het volk⁷⁴. De nieuwe religies zijn ketterijen afkomstig van valse profeten. Zij is de ware profeet, de profeet van Tabuse.

We noteerden ook reeds de Shintô-invloed, daarvan getuigen de namen van de twee godheden die bezit namen van Kitamura. Nochtans schijnt deze invloed ons niet al te sterk⁷⁵. De boeddhistische invloeden waren ook duidelijk. We willen nu nog enkele christelijke invloeden aanduiden buiten die welke we reeds aanhaalden. Thomsen schrijft:

"It may be open to debate whether Kitamura was subject to much Christian influence before 1944, but there can be no doubt of it afterward. Odoru Shukyo has borrowed terminology and doctrines and used them to suit its own ends. Not forgetting its Buddhist doctrines, it is possible to say that Odoru Shukyo has more resemblance to Christianity than any other new religion"⁷⁶.

Daarbij komt nog dat het christelijk accent gradueel verzwaaard is, een feit dat waarschijnlijk verband houdt met de persoon van Kitamura's schoondochter, die een ernstige christen was vóór ze volgelinge werd van haar schoonmoeder.

Verschillende voorvallen uit het leven van de stichteres lijken sterk een bewuste nabootsing te zijn van het nieuw testament. De geest binnen Kitamura zegt haar dat ze drie en een half jaar moet werken voor de redding van de wereld. Hiermee doelt ze ook op het openbare leven van Christus, maar ze voegt er bij dat ze toch langer dan Christus werkt. Aldus is dan ook de *Odoru-shûkyô* superieur aan het Christendom. Tot haar jongere broeder zegt ze dat zij niet zijn zuster, noch hij haar broer.

⁷⁴ In dat opzicht schijnen Kitamura en haar volgelingen niet te bezwijken voor de bekoring van het geld. Geld is voor haar een zaak van gecommercialiseerde religie. Als ze op reis gaat, neemt zij steeds zelf haar eigen voedsel en benodigdheden mee om anderen niet te moeten lastig vallen en betaalt ze zelf haar reis- en onkosten.

⁷⁵ Herbert, *o.c.*, p. 203-209, beklemtoont ons inziens dit Shintô-karakter te zwaar.

⁷⁶ Cfr. Thomsen, *o.c.*, p. 217.

is maar dat ze gebruikt wordt door de Absolute God van het Universum en dat zij Hem dient zoals het Hem behaagt. Zoals Christus meent ook zij dat het voor de mensen van de hogere klasse moeilijk zal zijn om de hemelpoort binnen te treden. Zoals Christus werd ook zij bekoord door de boze geesten die haar tot koningin van de engelen wilden maken. Ze meent dat het moeilijker is de eigen fouten te ontdekken dan die van een ander. Heeft iemand de zonde gezien van een ander, dan moet hij zich eerst afvragen of hij niet dezelfde zonden bedreven heeft. *Seisho* heet het boek dat het levensverhaal geeft van Kitamura. *Seisho* betekent "levensboek" maar de uitspraak van de gebruikte karakters is precies dezelfde als die welke gebruikt worden voor het begrip bijbel en die "heilig boek" betekenen. Hetzelfde gebeurt met het woord *shinkô*. In christelijke zin betekent het "geloof", maar andere karakters met dezelfde uitspraak betekenen in de *Odoru-shûkyô* "heilig handelen". Daarbij komt nog dat Kitamura gebeurtenissen uit het leven van Christus gewoon aanpast zonder zich zelfs de moeite te geven er iets aan te veranderen.

Al met al is Kitamura Sayo een kleurige en merkwaardige figuur onder de stichters van de vele nieuwe religies van Japan.

Nieuwe religies met een duidelijke boeddhistische achtergrond zijn de *Reiyû-kai*, de *Risshô Kôsei-kai* en de *Sôka Gakkai*. Deze drie gaan allen terug op de Lotus-sûtra (*Myôhô Renge-kyô*), de centrale sûtra van het Nichirenisme.

Over de *Reiyû-kai* hebben we het reeds vroeger in ons werk gehad⁷⁷. We gaan er hier even dieper op in. *Reiyû-kai* (Associatie van de Vrienden van de geesten) met zijn 4.200.000 leden zegt van zichzelf een boeddhistische lekenassociatie te zijn; de riten zijn die van de Nichiren-secte. Het geheel van de *Reiyû-kai* draagt het stempel van de magisch-religieuze volkstraditie, omdat Kotani Kimi, een der medestichters, een sjamanistische waarzegster is⁷⁸. Sterke nadruk wordt gelegd op de vooroudercultus : de gelovigen menen dat het verwaarlozen van de vooroudercultus oorzaak kan zijn van vele ziekten en rampen en dat het vaderland zijn glorievolle bestemming niet kan bereiken, indien ze niet trouw worden vereerd⁷⁹. Trouwens de betekenis van de naam van de religie wijst duide-

⁷⁷ Cfr. *supra*, H. VI, p. 215.

⁷⁸ Over het sjamanistisch karakter van de *Reiyû-kai*, cfr. Offner, Van Straelen, *o.c.*, pp. 36-37 en Kitagawa, *o.c.*, p. 322. Dit wordt echter tegengesproken door Kohler, *o.c.*, p. 252.

⁷⁹ De nieuwe leden moeten derhalve een lijst voorleggen van hun voorouders; cfr. Thomsen, *o.c.*, p. 112.

lijk op de voorouders onder *rei* van *Reiyû kai* moeten de geesten van die voorouders verstaan worden. In die zin is deze religie sterk op de overledenen betrokken. Nochtans beschikt ze niet over begraafplaatsen en laat ze haar gelovigen toe de doden te begraven door een andere boeddhistische secte of nieuwe religie. Maar toch is de *Reiyû-kai* ook weer sterk betrokken op deze wereld als de plaats waar de redding van de mens moet voltrokken worden. Vandaar ook de belofte van intra-mundaan geluk, faith-healing en nadruk op sociale activiteit.

Het centrale object van verering is het *mandara*, de grafische voorstelling van de boodschap van Nichiren met de titel van de Lotus-*sûtra* en de namen van de boeddhistische godheden. De reddende kracht van deze godheden is geconcentreerd in het *mandara*, die aldus wonderbare kracht heeft. Het effect van het gebed dat geciteerd wordt, kan overgedragen worden op de voorouders.

Het feit dat de *Reiyû-kai* een lekenassociatie is brengt ook mee dat er geen priesters zijn. Er is ook een gebrek aan organisatie. Wel zijn er leraars die conferenties inrichten voor de lokale groepen. Dit noemt men het *hōza*-systeem. Dit *hōza*-systeem is een der redenen waarom de *Reiyû-kai* zoveel aftakkingen kent, die zelf Nieuwe Religies geworden zijn⁸⁰.

In tegenstelling tot de meeste andere Nichiren-groepen is de *Reiyû-kai* tolerant⁸¹. De leden mogen contact hebben met andere religies, naar de Shintō-schrijnen gaan en de diensten van de andere religies bijwonen.

Een van de belangrijkste aftakkingen van de *Reiyû-kai* is de *Risshō Kōsei-kai* (Associatie voor het vestigen van Rechtschapenheid en het bevorderen van Vriendschap). De stichters Niwano Shikazō (1906-) (ook bekend als Niwano Nikkyō) en Naganuma Masa (1889-1957) (ook bekend als Naganuma Myōkō) waren beiden leden van de *Reiyû-kai*, maar zetten hun eigen leken-religie op in 1938. Er zijn veel gelijkenissen met de *Reiyû kai* maar de accenten liggen enigszins anders. De *Reiyû-kai* richt zijn eredienst tot het *mandara* van Nichiren zelf, terwijl de *Risshō Kōsei-kai* het *mandara* wel vereert, maar daarbij betoont dat de eredienst moet gericht worden tot Boeddha Śākyamuni zelf, die van alle eeuwigheid het Boeddhischap gerealiseerd heeft. De ritën van de *Reiyû-kai* zijn boeddhistisch, die van de *Risshō Kōsei-kai* zijn een mengeling van boeddhistische en shintōistische elementen, zo b.v. ontvangen niet alleen de Boeddha's en *bodhisattva's* eerbetuigingen maar ook ver-

⁸⁰ Cfr. Kitagawa, *o.c.*, p. 323. *Reiyû kai's* emphasis on personal charisma and on easy access to worldly success, plus the absence of a closely knit organizational structure, has made it vulnerable to frequent schisms.

⁸¹ Cfr. Thomsen, *o.c.*, p. 109.

schillende Shintô-goden (waaronder Amaterasu) wiens namen op het *manadara* getekend zijn Bij de *Reiyû-kai* valt een zwaar accent op de geesten van de voorouders wat minder het geval is bij de *Rissbô Kôsei-kai* en waarvan het doel veel meer is het tot ontplooiing brengen van de mogelijkheden van de mens nl het bereiken van het Boeddhachap Dit betekent dat de gelovige de weg van de *bodhisattva* moet gaan Een dussdanige levenswijze zal dan ook de geesten van de voorouders ten goede komen⁸² Kohler schrijft in dat verband :

"Die Betonung liegt stärker auf der Bildung einer vollkommenen Persönlichkeit als auf dem Ahnendienst, der indessen, wie bereits die Geschichte dieser Bewegung zeigte, nicht vernachlässigt wird"⁸³.

Daarbij leert de *Rissbô Kôsei kai* het belang van een berouwvolle en gehoorzame levenshouding Aldus wordt het mogelijk de gebreken, het lijden en de onwetendheid te overwinnen, een gelukkig familieleven op te bouwen en de vriendschap met de andere mensen tot stand te brengen

Kitagawa schrijft de grote groei van de *Rissbô Kôsei-kai* met zijn ongeveer 3 000 000 leden toe aan verschillende factoren belofte van genezing en aards welzijn, aantrekkingskracht van de charismatische persoonlijkheid van de medestichteres Naganuma Myôkô, het organisatie-talent van de andere medestichter Niwano Nikkyô, zijn aanleg voor onomancie, astrologie, waarzeggerij — trekken van het traditionele Japanse volksgeloof — en zijn nadruk op de eenheid van de familie⁸⁴ Met dit laatste plaatste hij zijn religie in de Japanse volksmentaliteit, die van oudsher sterk gecentreerd is op een gelimiteerde sociale nexus⁸⁵ Nochtans meent Thomsen :

⁸² Cfr Kitagawa, *oc*, p 326 en McFarland, *oc*, pp 185 186 Evenals bij de *Reiyû kai* worden bij de aansluiting van een nieuwe gelovige de namen van zijn voorouders geregistreerd

⁸³ Cfr Kohler, *oc*, p 259

⁸⁴ Cfr Kitagawa, *oc*, p 326 Het is inderdaad zo dat Niwano Nikkyô als jonge man grote interesse had voor astrologie waarzeggerij en dgl Toen later zijn oudste dochter ziek werd, wendde hij zich tot een sjamane, verwant aan de Shingon *shugendô* en onderging hij haar invloed Toen zijn andere dochter ziek werd, wendde hij zich tot de *Reiyû kai* waar zij genezen werd, cfr Offner, Van Straelen, *oc*, pp 96 97 Ook Naganuma Myôkô werd genezen in de *Reiyû kai* Zij bezat een aanleg tot *kami* bezetenheid en was een sjamanistisch type, cfr McFarland, *oc*, p 174 Kohler, *oc*, p 257 vermeldt dat Naganuma Myôkô onder de tweede wereldoorlog stemmen hoorde en voorspellingen deed

⁸⁵ McFarland, *oc*, p 186, meent dat het Naganuma Myôkô was die de voornaamste pleitbezorgster werd voor een leven gecentreerd op de familie en gebaseerd op de verering van de voorouders

"Rishô Kôsei Kai has often been accused of making use of divination, mystical oracular transactions, and other shamanistic elements. There is some truth in these accusations, although not at all to the extent that most articles written by outsiders would lead one to believe"⁸⁶

Daarbij vermeldt hij dat de twee enige sjamanistische praktijken die sterk in zwang zijn in deze religie, bestaan uit de *seimei bandan* waarbij de toekomst van een persoon voorspeld wordt vanuit zijn naam en de *hōigaku*, een soort waarzeggerij die gebruik maakt van zon, maan en sterren ook om de toekomst te voorspellen⁸⁷

Inderdaad blijkt de sjamanistische tendens afgenomen te zijn sinds de dood van de charismatische medestichteress Naganuma Myōkō in 1957. Niwano heeft toen de structuren van de *Rishô Kôsei-kai* veranderd van zijn sjamanistische basis tot een meer stabiele institutie. Hij wilde het risico niet lopen dat partijen en fracties zouden optreden, die welhaast onvermijdelijk de kop opsteken wanneer een religie teveel gebaseerd is op het sjamanistisch karakter van één persoon. Hij bouwde derhalve een duidelijke structurele eenheid en een klaar afgelijnde organisatie uit. In deze organisatie speelt de autoriteit van Niwano een grote rol. Hoewel de *Rishô Kôsei-kai* er zich op beroept zich te baseren op de Lotus-sûtra, menen sommige waarnemers dat de feitelijke functie van de schriften louter dienst doen om de eigen woorden van de leiders te dekken en te sanctioneren. De autoriteit van de schriften is aldus niet integraal ontleend aan de Lotus-sûtra noch aan Boeddha Śākyamuni. Integendeel worden én Boeddha én de Lotus-sûtra eerder gebruikt om de autoriteit van Niwano en de hiërarchie te verhogen⁸⁸. In die zin zou dan de *Rishô Kôsei-kai* autoritair en intolerant zijn.

Een van de factoren die sterk bijdragen tot de groei van deze nieuwe religie is het *hōza* systeem, dat voor de *Reiyū-kai* nefast werkte en tot versplintering leidde. De groeps gesprekken rond een leider zijn opgevat als een noodzakelijke concomitante factor van de leer. Deze *hōza* worden dagelijks gehouden in het hoofdkwartier. Hier worden elke dag tussen de 2 000 à 4 000 personen in kleine groepen geïnstrueerd. Hetzelfde systeem wordt toegepast op lokaal vlak overal waar de *Rishô Kôsei-kai* actief is.

Ook op politiek gebied laat deze nieuwe religie zich gelden. In 1959 verklaarde Niwano dat zijn religie zich zou gaan bewegen op politiek

⁸⁶ Cfr. Thomsen, *o.c.*, p. 121.

⁸⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 121-122. Cfr. ook McFarland, *o.c.*, pp. 186-187.

⁸⁸ Cfr. Kenneth J. Dale, *Authority in Rishô Kôseikai*, in JMB, Vol. XXIII (1969), p. 462.

vlak. Van danaf begon de *Risshô Kôsei-kai* zijn invloed uit te oefenen op locale en nationale verkiezingen. Zonder twiſfel moet men rekening houden met de politieke potentialiteiten die in de bijna 3.000.000 leden schuilen.

De *Risshô Kôsei-kai* blijkt onder alle Nieuwe Religies van Japan het meest belangstelling te tonen voor de oecumenische beweging van de christelijke denominaties. In 1965 was Niwano Nikkyô aanwezig op de openingsplechtigheid van de vierde sessie van het tweede Vaticaans concilie en had hij een onderhoud met paus Paulus VI. Maar de praktische houding van de religie ten aanzien van het Christendom blijft toch nog min of meer onduidelijk. Het is een feit dat Niwano na zijn Europese reis de mening heeft verbreid dat de christelijke God en Boeddha eigenlijk één en dezelfde God zijn, dat hij de bekering van de christenen tot zijn religie ten zeerste zou verwelkomen⁸⁹ en dat hij in zijn sermoenen dikwijls refereert naar het Christendom

Als laatste nieuwe religie van Nichirenistische afkomst behandelen we de veel omstreden *Sôka Gakkai* (Waardescheppende Associatie). De vitaliteit en de kracht van deze religie is op dit ogenblik niet te onderschatten. Offner en van Straelen karakteriseren ze als volgt :

"The most vigorous, dogmatic, exclusivistic, belligerent, self-confident, and fastest growing religious group in Japan today is the *Sôka Gakkai*, Value Creation Society, associated with the *Nichiren Shôshû*, sect of Buddhism. In recent years *Sôka Gakkai* has become a particularly interesting phenomenon in Japanese society. The society's amazingly rapid growth, its penetration of labor unions, its recent successes in political activities and its offensive methods of gaining converts have all forced national attention upon it"⁹⁰.

De *Sôka Gakkai* beroept er zich op de leken-organisatie te zijn van de Nichiren Shô-shû, die zelf een kleine Nichirenistische secte gebleven

⁸⁹ Cfr Aoyama, *oc*, p 208 Voor verdere studie, cfr Niwano Nikkyô, *Travel to infinity An autobiography of the president of an organization of Buddhist laymen in Japan*, tr C Takeda and W Schiffer, Tokyo, 1968, Thomsen, *oc*, pp 117-126, Offner, Van Straelen, *oc*, pp 95-98, McFarland, *oc*, pp 173-193, Kohler, *oc*, pp 253-264 en Joseph J Spae, *Japanese Religiosity*, 1971, pp. 231-248.

⁹⁰ Cfr Offner, Van Straelen, *oc*, pp 98-99 Voor verdere studie, cfr *ibid*, pp 98-109; Thomsen, *oc*, pp 81-108, McFarland, *oc*, pp 194-220, Kohler, *oc*, pp 203-235, Fernando M Basabe, *Religious Attitudes of Japanese Men A Sociological Survey (Monumenta Nipponica Monograph)*, Tokyo/Rutland Vt, 1968, pp 27-45, Kiyooki Murata, *Japan's New Buddhism*, Tokyo, 1969 en James Allen Dator, *Sôka Gakkai, Builders of the Third Civilization*, Seattle, 1969

was, maar plots verjongd werd door de bekering van twee onderwijzers rond 1928 nl. Makiguchi Tsunesaburô (1871-1944) en Toda Jôsei (1900-1958)⁹¹.

Reeds voordien had Makiguchi een educatief systeem uitgebouwd, gebaseerd op hetgeen hij noemde "waardescheppende principes" en de *Sôka Kyôiku Gakkai* (Waardescheppende Educatieve Associatie) opgericht. Het object van het leven bestaat volgens Makiguchi in het nastreven van het geluk. De kern van het geluk bestaat uit waarden en niet uit waarheid alleen. Zoals er graden bestaan in de waarden, zo bestaan er ook stadia in het geluk. Een leven dat het maximum aan waarden schept en bekomt is het hoogste en wordt genoemd het leven van het Grote Goed. De bekering van Makiguchi tot de Nichiren Shô-shû gaf hem de mogelijkheid zijn filosofie van de opvoeding te realiseren. Sterk overtuigd dat alleen Nichiren mocht vereerd worden, weigerde hij samen met Toda eer te bewijzen aan het Grote Schrijn van Ise en werden hij en zijn vriend gevangen gezet wegens majesteitsschennis. Makiguchi overleed in de gevangenis. Na de oorlog herstelde Toda de beweging onder de naam van *Sôka Gakkai* en gaf haar de intolerante Nichirengeest mee door een systeem van geforceerde bekering op te zetten, het geduchte *shaku-buku*⁹². De snelle verspreiding van de Sôka-Gakkai had directe gevolgen voor de Nichiren Shô-shû waarvan het ledenaantal met sprongen de hoogte inging. In maart 1968 waren er 6.500.000 families lid wat neerkomt op ongeveer 20.000.000 leden. Dit getal blijkt echter met een korreltje zout te moeten genomen worden. Er waren toen ook 1.300.000 mannelijke en vrouwelijke propagandisten.

Centraal bij de *Sôka Gakkai* staat de verdediging van de doctrine van de Nichiren Shô-shû. Men gelooft vast in de kracht van de *gohonzon* of het *mandara*, die de kracht bevat van alle Boeddha's en *bodhisattva's*. Midden in het *mandara* staat de *daimoku* of de heilige formule *Namu Myôhô Renge-kyô*. De verlichting wordt bekomen door te kijken naar het *mandara* en het herhalen van de *daimoku*. De *Sôka Gakkai* maakt daarbij de praktische applicatie van deze eeuwenoude leer van de Nichiren Shô-shû. Aldus Thomsen :

⁹¹ Cfr. *supra*, H. IV, p. 125. Cfr. ook McFarland, o.c., p. 201 : "Technically, Soka Gakkai is neither a religion nor a religious sect. It is a society of Buddhist laymen devoted to the service of Nichiren Shô-shû, a seven-hundred-year-old sect that claims to be Nichiren's only authorized agent and hence the sole proponent of "True Buddhism"".

⁹² Het *shaku-buku* is het missionair principie van de *Sôka-Gakkai*. Het betekent letterlijk "breken en onderwerpen" en wordt toegepast in die zin dat men elke andere religie hardhandig aanvalt, daarbij gebruik makend van overreding en chantage. Over het *shaku-buku* als propaganda-middel, cfr. Thomsen, o.c., p. 101-105.

"Whereas the power of the mandala has been part of the teaching of Nichiren Shoshu for centuries, the modern application of this power to heal sickness, create wealth, and bring about world peace is due to Soka Gakkai, which strongly emphasizes that acquisition of right faith must be proved by visible facts"⁹³.

Vandaar de nadruk op succes, genezing en materieel welzijn die te beurt moeten vallen aan al wie lid wordt van de *Sôka Gakkai*⁹⁴. Faith-healing trekt veel mensen aan, maar dit motief kan zich ook tegen de *Sôka Gakkai* zelf keren. De leiders hebben dit goed ingezien en het motto "Verspil uw geld niet aan de arts, kom naar de *Sôka Gakkai*", wordt vervangen door "Ga eerst naar de arts en kom naar de *Sôka Gakkai* als hij u niet helpen kan".

De Taisei-ji, de tempel waar het mandara van de Nichiren Shô-shû bewaard wordt, zal eenmaal de nationale heilige plaats worden van Japan, wanneer de *mappô*-tijd ten einde zal zijn en een heerlijke toekomst zal beginnen onder leiding van de Nichiren Shô-shû en de *Sôka-Gakkai*⁹⁵.

Het succes van de beweging is mede toe te schrijven aan de theorieën van Makiguchi Tsunesaburô en aan de geweldige persoonlijkheden van de drie eerste presidenten : Makiguchi zelf, Toda Jôsei en Ikeda Daisaku, de huidige leider⁹⁶. Makiguchi is de auteur van *Kachiron* (Essay over de Waarden) waarin hij zijn ideeën over de waarden uiteenzet. Deze waarden zijn goedheid, schoonheid en waarheid. Maar de nadruk ligt op de waarheid die alleen maar pragmatisch gezien wordt. Waar is wat geluk en welzijn brengt in deze wereld. Waar en alleen waar is wat dit geluk nu kan realiseren⁹⁷. Was Makiguchi de man die de theorie vastlegde, dan was Toda Jôsei de fanaticus, die de organisatie tot stand bracht. In 1946 reconstrueerde hij de *Sôka Kyôiku Gakkai* van Makiguchi tot de *Sôka*

⁹³ Cfr Thomsen, o.c., p. 90.

⁹⁴ Over faith-healing bij de *Sôka Gakkai*, cfr. Offner, Van Straelen, o.c., pp. 207-209, 228, 234, 237 en 253.

⁹⁵ In deze context schrijft Kohler, o.c., p. 235 : "Die Kraft der Sôka-gakkai ist darum die Kraft der Hoffnung".

⁹⁶ Cfr Basabe, o.c., p. 29 : "These three men all knew how to respond to the material, psychological, and spiritual needs of the Japanese people, and how to bring to fulfillment within the Sôka Gakkai a perfect organizational structure very difficult to surpass".

⁹⁷ De gelovigen van de *Sôka Gakkai* slaan *Kachiron* zeer hoog aan als een grote filosofische prestatie. In de grond echter is *Kachiron* een naieve vorm van utilitarisme "On the whole it can be said that the *Kachiron* is an attempt to find a new religious philosophy based on man's self-assertion and on popular appeal, not on abstract thinking about truth"; cfr. Thomsen, o.c., p. 93. In die zin blijft Makiguchi volledig in de Japanse traditie, die een duidelijke onmacht vertoont tot abstract denken.

Gakkai Aldus lag het doel niet langer meer op het vlak van de opvoeding als zodanig, maar werd de *Sôka Gakkai* een beweging om vrede en geluk te brengen aan de hele wereld. Onder zijn ingenieus leiderschap werd het een machtig iets⁹⁸. Toda werd opgevolgd door Ikeda Daisaku (1928-), de man van de actie, die van de *Sôka-Gakkai* een monumentale werkelijkheid maakte. Uit de evolutie van de beweging blijkt duidelijk, zoals Kiyota schrijft, dat

*Sôka Gakkai intends to create a new code of ethics and a way of life which are considered true and infallible by its members because they come from the thought of their charismatic leaders"*⁹⁹.

In betrekking tot de andere religies staat de *Sôka Gakkai* in scherpe tegenstelling tot de Japanse tolerante mentaliteit. *Sôka Gakkai* is namelijk zeer exclusivistisch. Toch moet hier aangemerkt worden dat ze de 30 bescherm-*kami* erkent, die ook in de ogen van Nichiren genade vonden¹⁰⁰.

De leer van de *Sôka Gakkai* ten aanzien van de andere religies wordt uiteengezet in de *Shaku-buku Kyôten* (het Boek van het *Shaku-Buku*), een handleiding voor de verspreiding van de leer met refutaties van de andere religies en technieken om bekeringen te maken.

Over de religies in het algemeen leest men in de *Shaku-buku Kyôten*

"... from the standpoint of actual practice and practical application, the religious world today has degenerated and forgotten the truths discovered by former great sages. The leaders today have become nothing but clown-like priests or monkey-like religionists, pretending to know the truth and rattling off in a pompous manner. One cannot help but be shocked; one cannot help but be dumbfounded"¹⁰¹.

Ook over de Nieuwe Religies wordt niet veel positiefs gezegd. De *Tenri-kyô* moet het als volgt ontgelden:

"(Tenrikyo believers) pray to a Father God who created our world, gave life to all beings, and is the source of everything. It is natural

⁹⁸ Cfr. McFarland, *oc*, p. 199. "there was no mistaking the fact Soka Gakkai had become an immensely powerful movement. This was attested not only by the enthusiasm and the vast number of its adherents but also by the tight military type of organization that Toda had effected. He was the society's organizing genius, and much of its success, both during and since his presidency, has been due to the precise control that the top leaders have been able to exercise over the entire movement."

⁹⁹ Cfr. Kiyota, *ac*, p. 124.

¹⁰⁰ Cfr. Offner, Van Straelen, *oc*, p. 144.

¹⁰¹ Geciteerd door McFarland, *oc*, p. 220.

that people whose intelligence is at the same (low) level as Christians should believe such a thing" ¹⁰²

De *Rissbô Kôsei-kai* wordt onbarmhartig gezeseld

"Niwano Shikazo, who was working in a pickles shop, learned onomancy from his master, who was found of fortune-telling. He later opened a milk shop and became a believer of Reiyukai. However, together with Mrs. Naganuma, he broke away from Reiyukai and started Rissbô Kôsei Kai. Their mother church was a small house in burnt-down Tokyo, however, thanks to the decayed morality in postwar Japan it spread like a pest, many people entering this worthless fake religion without knowing what they were doing" ¹⁰³.

De Shintô wordt evenmin gespaard

"Shinto obstructs the spread of orthodox and true Buddhism, and therefore demons have come and live in the Shinto shrines as well as in society. Shinto is a heretical religion that we must destroy" ¹⁰⁴.

Ook het Christendom krijgt ervan langs. De *Shaku-buku Kyôten* rede-neert als volgt over het Christendom. Indien christenen een diep geloof hebben, dan belijden ze geen vrees te hebben voor de dood, maar zo een houding is zuiver defaitisme. Daarom zijn de christenen zo negatief. Het Christendom kan het huidige leven niet veranderen omdat het de oorzaak van het lijden alleen op zuiver theoretisch vlak uitlegt en omdat het het huidige lot van de mens niet kan veranderen, is zijn belofte van een hemel na dit leven totaal ongeloofwaardig. In het Nichiren boeddhisme worden alle mensen gered, maar in het Christendom wordt alleen wie gelooft, gered. Dus het Nichiren boeddhisme staat ver boven het Christendom. Het Christendom leert het bestaan van de ene, ware God die het Universum heeft geschapen. Die God is almachtig, oneindig goed en oneindige liefde. Maar hier ontbreekt totaal de wet van oorzaak en gevolg. De maagdelijke geboorte en de verrijzenis zijn wetenschappelijk zuiver zinloze dingen. Religie is iets waarmee iedereen het moet kunnen eens zijn en ze moet universele validiteit hebben. Dat is alleen maar het geval bij de Nichiren Shô-shû. Nichiren werd wonderbaar gered toen hij ter dood veroordeeld was, maar Christus werd gedood. Dus het Nichiren-boeddhisme overtreft ver het Christendom ¹⁰⁵.

¹⁰² Geciteerd door Thomsen, *o.c.*, p. 103-104.

¹⁰³ Geciteerd *ibid.*, p. 104.

¹⁰⁴ Geciteerd *ibid.*, p. 103.

¹⁰⁵ Cfr. Offner, Van Straelen, *o.c.*, pp. 105-106.

De aangehaalde teksten en beschouwingen over de andere religies dateren alle van vóór 1961. In de latere edities van de *Shaku-buku Kyôten*, vooral vanaf de 20ste editie van 1967, zijn de aanvallen aanzienlijk gemitigeerd¹⁰⁶. President Ikeda heeft een aantal veranderingen in de strategie van de *Sôka Gakkai* aangebracht. De frontale aanvalsmethode van de *shaku-buku* werd vervangen door beleefde dialoog en getuigenis.

Gezien haar militaristische en autoritaire organisatie zal de *Sôka Gakkai* waarschijnlijk een enorme macht gaan betekenen voor de toekomst van Japan. De grootste aanhang vindt zij bij dié klassen van de bevolking, die over het algemeen verwaarloosd werden door de gevestigde religies. De betekenis van deze Nieuwe Religie wordt nog vergroot doordat zij zich sinds verschillende jaren in de politieke arena heeft begeven. De *Kômei-tô* (Partij van de faire Politiek) is als het ware de politieke arm van de *Sôka Gakkai*. Deze politieke partij kan gezien worden als de natuurlijke erfenis van Nichiren, die religie steeds met het nationale leven heeft geïdentificeerd¹⁰⁷. De ideologische basis waarop deze partij steunt is het *Obutsu myôgô* (eenheid van Heerser en Boeddhisme) en ligt helemaal in de lijn van Nichiren. Het groot succes dat ze behaalde in locale en nationale verkiezingen, schrikt menige Japanse intellectueel en politicus af, men is immers nog niet de gevolgen vergeten van de Shintô theocratie, die het land beheerste van 1868 tot 1945. Bij de verkiezingen van december 1969 klom de partij van 14 naar 47 zetels in het lagerhuis.

Ogenscheinlijk volgen de *Sôka Gakkai* en de *Kômei-tô* nu een zachtere koers, maar het is moeilijk te peilen in hoeverre deze Nichirenvorgelingen werkelijk hebben afgezien van hun fanatisme.

Aoyama ziet de toekomst van de nieuwe boeddhistische secten niet al te rooskleurig in. Hij vraagt zich af of ze op de lange duur nog even veel succes zullen blijven behalen. Hij erkent wel dat hun ware tegenstanders niet de oude gevestigde scholen zijn, die zelf in een moeilijke situatie verkeren en naar een nieuwe gestalte moeten zoeken, hun grote tegenstander ziet hij in de moderne staat zelf, die zijn hegemonie op het domein van het sociale leven steeds meer zoekt te versterken. Nieuwe

¹⁰⁶ Cfr Basabe, *oc*, p. 32, noot 54.

¹⁰⁷ Cfr Kohler, *oc*, p. 214. Die Bewegung folgt den Spuren Nichirens, der Religion und Politik vereinigte und die Schau einer neuen Gesellschaft, einer sozialen Religion hatte, eins Buddhareichs, dessen Regierung die Regierung des Reiches der aufgehenden Sonn sei, dessen heiliger Sitz auf dem Berg Minobu sich befinde, dem Zentrum des neuen Weltfriedens und Weltglucks.

religies en staat zouden wel kunnen samenwerken tegen liberaliserende krachten. Maar als b.v. de *Sōka Gakkai* zich steeds meer op de voorgrond zou willen dringen, dan zal de staat dat op de duur niet kunnen dulden. In ieder geval zullen volgens hem intolerante nieuwe religies vroeg of laat op de hegemonie van de staat moeten stoten. Hij voorziet daarbij dat, indien zulks gebeurt, het Japanse volk de staat zou verkiezen, die ten aanzien van het religieuze leven tolerant en indifferent is en het leven van het volk als zodanig beter kan organiseren¹⁰⁸.

Tot besluit van deze lange paragraaf menen we te kunnen zeggen dat het succes van de Nieuwe Religies in het algemeen — succes dat we proportioneel moeten zien omdat ze maar een bepaald gedeelte van het volk bereiken — toe te schrijven is aan de sociale beroering, die resulteerde uit de nederlaag van de tweede wereldoorlog, de toen heersende economische onzekerheid en politieke verwarring. De Nieuwe Religies vulden voor een bepaald gedeelte van de bevolking een spiritueel vacuum op en doen dat nog steeds. Zij zijn een reactie tegen het verlies in vertrouwen in de oude gevestigde shintōistische en boeddhistische scholen en tegen het verlies van de morele waarden, die via het "Keizerlijk Rescript over de Opvoeding" diep op de Japanners hadden ingewerkt. Ze zijn tevens het gevolg van de vrijheid van religie en zelfexpressie, die de nieuwe democratische grondwet van 1946 waarborgt. De gewone mensen zoeken in de Nieuwe Religies geen ingewikkelde doctrines of onbegrijpelijke verstarde rituelen maar een eenvoudige leer, voorgehouden door dynamische charismatische leiders, die hun gelovigen een gemakkelijk aanvaardbare zin meegeven voor dit leven, dat zij vervuld willen zien van directe intra-mundane weldaden en redding van ziekte en ongeluk.

Dat de Nieuwe Religies daarop inspelen is zeker. Ze beschikken inderdaad over deze charismatische leiders, ze centreren rond een religieus middelpunt met over het algemeen machtige hoofdkwartieren, het is gemakkelijk om lid te worden, om de leer te verstaan en in praktijk om te zetten. Daarbij haken ze in op voor de Japanner belangrijke zaken die hem van nature eigen zijn : ze geven een optimistische kijk op het leven en hebben grote aandacht voor de intra-mundane werkelijkheid waarin het Absolute verankerd ligt; ze geven hun gelovigen een gevoel van eigenwaarde en een gevoel van te behoren tot een belangrijke grote gemeenschap waar ze een rol te vervullen hebben; tegelijkertijd delen ze hun gelovigen op in locale kleine cellen waardoor de karakteristieke Japanse mentaliteit zich thuis te voelen in een gelimiteerde sociale nexus, tot haar recht komt; ze stellen religie en leven voor als een eenheid en verdiepen zich niet in abstracte begrippen waardoor religie te rationeel

¹⁰⁸ Cfr. Aoyama, a.c., p. 208-209.

wordt, iets wat de Japanner helemaal niet ligt. Verder luisteren ze naar de concrete noden van de mens die deze wil weggenomen zien door incantaties, waarzeggerij, en faith-healing. Ze houden ook rekening met de voorouders, die in het leven van vele mensen nog steeds belangrijk zijn.

De oude religies hebben dit vroeger gedaan in de toenmalige omstandigheden, de Nieuwe Religies doen het in deze tijd.

We zullen verder in ons werk op deze trekken van de nieuwe religies moeten terugkeren, want het is belangrijk dat het Christendom, indien het werkelijk wil japaniseren, daarmee terdege rekening houdt.

IV VRIJHEID VAN HET CHRISTENDOM

In de tijd die volgde onmiddellijk na de oorlog, bestond er in Japan interesse voor het Christendom. De missionarissen van alle confessies waren daarom toen ook zeer optimistisch¹⁰⁹. Het Christendom kreeg in zekere zin ook de hulp van de bezettende autoriteiten¹¹⁰. Ook vanuit Amerika en Europa kwam heel veel hulp aan personeel, geld en goederen.

Deze belangstelling deinde echter geleidelijk weg toen vanaf 1952 de militaire bezetting werd opgeheven. Het feit dat de Kerken sterk afhankelijk waren van het buitenland beklemtoonde hun vreemdheid, terwijl Japan zelf op zoek was naar een eigen nieuwe identiteit. Het optimisme dat in de kerkelijke kringen heerste in de jaren direct na de oorlog, maakte daarom ook stilaan plaats voor een groeiend pessimisme. In deze context vraagt men zich ook af wat de redenen zijn van het verminderend succes van het Christendom. Gewoonlijk spreekt men in verband hiermee over het bevolkingsvraagstuk, de geboortebeperving, de hogere levensstandaard en het dalen van de moraliteit, maar dit zijn factoren die, hoewel ze waar zijn, hun oorzaak vinden in Japan zelf. Tegelijkertijd begint men echter ook te zoeken naar andere oorzaken, die tenslotte blijven te liggen in de vreemdheid van het Christendom, zijn gebrek aan indigenisatie waardoor het het hart van de Japanners niet raakt. Gangbare termen die de Japanners gebruiken om het Christendom te karakteriseren zijn *kibishii* (streng), *katai* (hard), *keishikiteki* (formalistisch), *men-dôkusai* (lastig)¹¹¹.

¹⁰⁹ Cfr. Paul Aoyama, SVD, *Ist die Japanmission für immer hoffnungslos?*, in NZM, XXII Jg (1966), pp. 110-111 en Hammer, *oc*, p. 114.

¹¹⁰ Zo was McArthur de overtuiging toegedaan dat het Christendom het beste geschikt was om het nationalisme tegen te gaan, cfr. Aoyama, *ac*, p. 110 en Hammer, *oc*, pp. 114-115.

¹¹¹ Zie bv. Jacques Candéau, *Why less Conversions?*, in JMB, Vol. XIV (1960), pp. 164-168 en William Johnston, *Our Kibishii Religion*, *ibid.*, pp. 19-21.

We schreven reeds dat de christelijke Kerken hun activiteiten het meest concentreren in de steden¹¹² Toch moet ook gezegd worden dat de Katholieke Kerk meer dan de andere aandacht heeft besteed aan de rurale bevolking Toch boekt ook zij niet veel succes

Geleidelijk is het aantal katholieken van 107 000 in 1945 gestegen tot bijna 350 000 in 1969¹¹³ Vanaf 1967 is er elk jaar een sterke terugloop van bekeringen In 1969 was er een personeel van bijna 9 000 man¹¹⁴ Daaronder bevinden zich veel buitenlanders In het algemeen kan men zeggen dat er een vrij goede planning bestaat op evangelisch, educatief, medisch en caritatief gebied

De basis-organisatie van de Katholieke Kerk is de parochie, de lokale kleine gemeenschap van gelovigen Deze parochiale gemeenschappen geven aan de Kerk de mogelijkheid om het geloof te verspreiden en de gemeenschappelijke eredienst te beoefenen In de parochie ontvangen de christenen de sacramenten en wordt er aan de gelovigen leiding gegeven om te komen tot een dieper en voller christelijk leven Ze is het centrum van waaruit missionaire activiteit kan uitstralen Nochtans zijn de parochiale centra onevenredig verdeeld over het land Hoewel we zegden dat de katholieke missionarissen meer dan de andere kerken op het platteland werken, toch zijn proportioneel gezien de meeste parochies gevestigd in de steden omdat daar de meeste mensen wonen¹¹⁵

Naast de parochiale gemeenschappen tracht men ook de christelijke boodschap te verkondigen met middelen die niet beperkt blijven tot de grenzen van de individuele parochies als zodanig Deze middelen presenteren de inspanningen om het Japanse volk op bredere schaal te bereiken De voornaamste hiervan zijn de supra-parochiale organisaties, de massa-communicatiemedia en het apostolaat onder de intelligentsia en de jeugd¹¹⁶ Jonge arbeiders (Kajotters), katholieke studentenfederaties en professionele groepen b v leerkrachten, zijn georganiseerd op nationaal vlak, maar werken dikwijls als kleine sociale entiteiten in de

¹¹² Cfr *supra*, H VI, p 223

¹¹³ Gedetailleerde cijfers, cfr Ryozo Hara, James Colligan, Ian Macleod co eds, *The Japan Christian Yearbook 1969 1970*, Tokyo, 1970, p 398

¹¹⁴ Gedetailleerde cijfers, cfr *ibid*, p 400

¹¹⁵ Nochtans is het zo dat er proportioneel minder kerken zijn in de Japanse reuzensteden dan in de kleinere steden Dit heeft het voordeel dat in de kleinere steden het bestaan van de Katholieke Kerk gemakkelijker bekend geraakt De meeste bekeringen komen echter uit de grote centra zoals Tōkyō, Osaka en Yokohama, omdat de mensen daar minder gebonden zijn aan de oude tradities Over de parochies als apostolische centra, cfr Brendan R Branley, MM, *Christianity and the Japanese*, 1966, New York, pp 174 196

¹¹⁶ Cfr *ibid*, pp 144 173

fabriek, de school, de universiteit, enz. Educationele, medische en sociale instellingen zoals scholen, ziekenhuizen, wezenhuizen en dgl. werken meer indirect.

Het peil van de katholieke scholen is vrij hoog, maar gezien het private en self-supporting instellingen zijn, wordt van de ouders van de leerlingen verwacht dat ze bijdragen tot de instandhouding ervan. Dat heeft als resultaat dat deze scholen bezocht worden door kinderen afkomstig uit meer welstellende families¹¹⁷. Op te merken valt dat de katholieke scholen bekend staan om hun degelijke morele vorming. Deze instellingen zijn het dan ook die het meest effectief zijn, niet omwille van het aantal bekeringen — want die zijn eerder gering — maar wel omwille van de bijdrage die hun afgestudeerden leveren tot het begrijpen en appreciëren van het Christendom door het Japanse volk in zijn geheel¹¹⁸.

De massa-communicatiemedia hebben een veel kleiner effect dan de scholen, hoewel ze de breedst mogelijke terreinen zouden kunnen bestrijken. Boeken, tijdschriften en kranten met katholieke inhoud bereiken echter nauwelijks de Japanners. Uitzondering dient gemaakt te worden voor de bijbel, die het grootste deel van de Japanse bevolking in handen heeft gehad. Ook van radio- en televisieuitzendingen wordt gebruik gemaakt ten koste van financieel zeer zware inspanningen.

Op het wetenschappelijk vlak beschikt de Katholieke Kerk over een aantal prominente geleerden, die zich bewegen op alle domeinen van de wetenschap, ook op het gebied van de Japanse religies. Deze mensen zijn echter meestal buitenlanders. Het intellectueel apostolaat is vooral nodig en veel belovend aan de universiteiten, vooral dan op gebied van filosofie, sociale wetenschappen en litteratuur, omdat deze wetenschappen een oordeel over de menselijke waarden insluiten. Aldus kan de professor de individuele studenten sterk beïnvloeden¹¹⁹. Er moet echter ook opge-

¹¹⁷ Dit heeft wel het nadeel dat de katholieke scholen, vooral de meisjes-scholen, de kinderen uit de gewone milieus niet bereiken..

¹¹⁸ Cfr. Branley, *o.c.*, pp. 151-152: "Although there are some direct conversions through the schools, the deepest effect seems to be an awakening of interest and respect for the Church on the part of many who have come into contact with it through this means, parents as well as students".

¹¹⁹ Hier speelt de oosterse verhouding van meester-leerling nog steeds door. Cfr. *ibid.*, pp. 166-167: "He (the professor) certainly will influence those who accept him as a master. Of course disciples are not made easily. Because of the degree of commitment normally involved in being a disciple, the student will be cautious in any selection of a master, carefully examining what the admired teacher has to say, slowly examining the person of the professor from every angle until he is satisfied that he is worthy and that he himself will benefit from his leadership. But once the choice is made, it will lead to a deep and lasting influence. If,

merkt worden dat de Katholieke Kerk nog maar weinig creatieve denkers heeft voortgebracht, zowel onder de buitenlanders als onder de Japaners. Een bekende uitzondering daarop is Iwashita Sôichi (1889-1940), deze priester schreef systematische werken maar ze zijn westers gericht.

Kenmerkend voor de Katholieke Kerk is dat ze in Japan een Kerk is van de middenklasse¹²⁰. Het is vooral een kerk van stedelingen met een tamelijk hoog intellectueel niveau. De christenen, zowel buiten als in de stad, veranderen — zoals vele Japanners trouwens — zeer gemakkelijk van woonplaats waardoor ze soms van het kerkelijk leven wegdrijven. De christenen zijn nogal toegeplooid op zichzelf en — met enige overdrijving gezegd — vormen ze min of meer een getto-kerk. De Kerk heeft geen al te populair image, ze is *kibishii* (streng). Het kleine aantal van katholieke werklieden wijst duidelijk op het gemis aan impact op de arbeidersklasse. Het is misschien enigszins zwaartillend te zeggen dat, omwille van het intellectueel en burgerlijk karakter van de christenen, deze laatsten weinig moeite doen om zich in te zetten voor de bekering van hun landgenoten. Nochtans mogen we niet vergeten dat dit ook samenhangt met het Japanse karakter zelf, dat zeer tolerant is en terughoudend op religieus gebied. Ook de etiquette laat niet toe gemakkelijk te praten over individuele aangelegenheden.

Tot nu toe heeft de Kerk nog niet de juiste weg gevonden naar de rurale streken. Dat is toe te schrijven aan het feit dat de oudere rurale bevolking nog enigszins conservatief is ingesteld. De elite van de jongeren emigreert naar de steden. Dat veroordeelt de Kerk in zekere zin om zich ook daar voornamelijk te vestigen en er voorlopig ook hoofdzakelijk te blijven.

Wel moet gezegd worden dat de Kerk goed gestructureerd is, maar naar Romeins model. Hierarchisch en juridisch gezien biedt ze een wel uitgebouwd kader. De vraag is echter of dit juridisch westers kader strikt noodzakelijk is. Zou de Kerk er niet meer bij winnen zich te verdiepen in de eigen culturele en religieuze dimensie van Japan om pas van daaruit aan haar structuur een eigen Japans karakter te geven?

Naast de Katholieke Kerk moeten we ook de protestantse Kerken behandelen. Met de capitulatie en het aanbreken van de vrede brak voor de

in the eyes of a student, the professor is only dispensing information, this will not prove an occasion for a master-disciple relationship, but if there is discussion of an outlook on life, such a relation may occur. Anyone can give information, but only a master can form minds.

¹²⁰ We moeten hier uitzondering maken voor de Kerk van de streek van Nagasaki waar we voortzetting vinden van de christenheid van Franciscus Xaverius en zijn opvolgers. Daar behoren vele christenen tot de lagere klasse.

eenheid onder de verschillende denominaties, die onder de druk van de oorlog tot stand was gekomen, een ernstige crisistijd aan¹²¹ De reden daarvan lag enerzijds in een aantal spanningen, die tussen de verschillende denominaties waren blijven voortbestaan en nu weer losbraken, en anderzijds in de nieuwe westerse missionarissen die na de oorlog naar Japan kwamen¹²² Verschillende kerken werden opnieuw aparte entiteiten

Als geheel maakte het Protestantisme vooruitgang Kenmerkend was de toevloed van vreemde missionarissen, die Kerken vertegenwoordigden die vóór de oorlog geen contact hadden met Japan Het feit dat de missionaire programma's meestal door Kerken uit het buitenland bepaald werden, was een verdere reden van verdeeldheid onder het naoorlogs Protestantisme in Japan Ook de oudere Kerken tenderen voort te gaan het Christendom te verbreiden volgens de vooroorlogse traditie Er zijn jonge krachtige mensen, maar over het algemeen is de leiding van de Kerken nog steeds in de handen van oudere mensen, die steeds geleefd hebben in kerkgemeenschappen geleid en gesteund door zendingsgenootschappen uit het Westen Aldus voelen deze mensen zich ook meer verwant met hun westerse geloofsgenoten dan met hun niet-christelijke landgenoten Dit hindert natuurlijk de indigenisatie en de japanisatie van het protestantse leven Iglehart geeft toe dat het Protestantisme tot nu toe, evenmin als het Katholicisme, maar moeilijk een eigen Japans gelaat krijgt Hij meent dat

"Perhaps it will be not till then that Christian thinking will widen its base, from that of the traditional historic formulations of the West to include insights offered by Japan's own greatest truth-seekers and spiritual geniuses of the past" ¹²³

De protestantse kerken hebben heel wat gedaan op opvoedkundig en sociaal gebied, hier zijn ze steeds op de voorposten geweest Hun best bekende universiteiten zijn de *Dôshisha* van Kyôto, gegroeid uit de

¹²¹ Over het samengaan van protestantse kerken in de *Nihon Kirisuto Kyôdan*, cfr *supra* H VI, p 221

¹²² Cfr Kitagawa, *o.c.*, p 301

¹²³ Cfr Charles W Iglehart, *A Century of Protestant Christianity in Japan*, Rutland Vt/Tokyo, 1960, 2d pr, p 347, cfr ook Hammer, *o.c.*, p 115

But the opportunities came to the churches at a time when they were weakened by years of attrition, and economically unable to take on new responsibilities The fact that they all turned once again to the former mother churches meant that, whilst technically local autonomy was maintained, a spirit of dependence returned, stunting the possibility of a true, indigenous initiative With missionaries back in the country in large numbers — and new sectarian groups swelling the total — Christianity continued to give a appearance of foreignness, which did it a disservice at the time of the restoration of national independence in 1952

school van Niijima Jô, de *Rikkô* (St. Paul's), de *Meiji Gakuin* en de *Aoyama Gakuin* van Tôkyô. Ook op het gebied van de politiek zijn Japanse protestanten bedrijvig; verschillende van hun geloofsgenoten hebben zitting in het parlement.

Het apostolaatsmiddel dat steeds hun voorkeur heeft genoten is de verspreiding van de bijbel. Het is voor een groot deel aan hen te danken dat de bijbel in Japan zo goed bekend is. Tussen het einde van de oorlog en 1959 alleen reeds werden meer dan 20.000.000 exemplaren over het hele land verspreid ¹²⁴.

De protestanten hebben zowat dezelfde problemen als de katholieken. De christelijke gemeenschappen tenderen er ook naar klein, zwak en geïsoleerd te blijven. Nog ernstiger bij hen is het geruisloos verdwijnen van christenen die, nadat ze verhuisd zijn, geen contact opnemen met de plaatselijke kerk van hun nieuwe verblijfplaats. Even moeilijk als de katholieken slagen zij erin door te dringen tot het platteland en er vaste voet te krijgen. Hun gelovigen resideren meestal in de stad en behoren ook tot de hogere welopgevoede middenklasse en de intellectuelen.

Daarbij hebben zij enkele buitengewone individuele denkers, die voortkomen uit het beste wat de Japans protestantse intelligentsia te bieden heeft. In meerdere mate dan de katholieken hebben zij Japanse theologen, die de eerste grondslagen willen leggen van een eigen Japans Christendom, dat een eigen Japans patroon wil vertonen en niet meer gewoon een overzetten is van een zuiver westerse doctrine. Enigszins beter dan de katholieken proberen deze mensen het probleem van de indigenisatie van het Christendom aan te pakken. Toch blijft dat alles ook nog maar in een beginstadium. In het tweede en derde deel van ons werk zullen we van deze pogingen voorbeelden geven en proberen ze naar waarde te meten. We vermelden hier echter even in het kort de *Mukyôkai*, een unicum in de Japanse christelijke traditie en wier oorsprong teruggaat op Uchimura Kanzô ¹²⁵. De *Mukyôkai* wil getuigenis afleggen van de christelijke boodschap zonder zich daarbij te laten opsluiten in een of andere kerkelijke organisatie en zonder financiële steun van de westerse zendingsgenootschappen. Haar enige inspiratiebron is de bijbel met de figuur van Christus. De leden van de *Mukyôkai* nemen een belangrijke plaats in onder het Japanse protestantisme, maar hun aantal is moeilijk te schatten. Het getal zou liggen tussen de 50.000 en 100.000 of misschien nog iets hoger. De invloed van de *Mukyôkai* is sterker te voelen onder de Japanse intellectuelen in vergelijking met wat de georganiseerde Kerken onder de Ja-

¹²⁴ Cfr. Iglehart, o.c., p. 324.

¹²⁵ Cfr. *supra*, H. VI, pp 220 en 225.

panse intelligentsia bereikt hebben. Het totale aantal gedoopte protestanten in 1969 bedroeg ongeveer 455.000, aangesloten bij 103 denominaties¹²⁶.

Om deze paragraaf over het Christendom in Japan te besluiten, menen we te moeten opmerken dat het Christendom zich heeft afgezet tegen de geestelijke traditie van Japan. Eigenlijk heeft het nooit ernstig ingespeeld op de echte Japanse mentaliteit, die haar eerste uitdrukking vond in de Shintô en nadien in het Boeddhisme, het Confucianisme en de Nieuwe Religies. Het Christendom is eigenlijk nooit "thuis" geraakt in Japan. Het heeft een universele eis : de uiteindelijke waarheid en het heil worden alleen geschonken in Jezus Christus. Deze essentiële trekken van het Christendom hebben in de loop van de historie hun concrete vormen gekregen in de westerse cultuur m.a.w. het Christendom heeft zijn essentie onlosmakelijk verbonden gezien met het Westen. Daarom heeft het steeds de neiging vertoond niet alleen de andere religies te verwerpen als gevaarlijke rivalen, maar ook de diep religieuze en van God komende waarden, die verankerd liggen en een cultuur-historische vorm hebben gekregen in het concrete Japan. Zo hebben Boeddhisme en Confucianisme niet gehandeld. Ze lieten zich modelleren en reïnterpreteren door Japan zelf. Of nu het Boeddhisme en het Confucianisme hierin te ver zijn gegaan is een andere zaak. In ieder geval hebben ze niet geëist dat de Japanners de kern van hun religieuze gegevenheid zouden opgeven, maar ze lieten de religieuze visie van Japan intact. Daarom zijn ze in de loop der tijden ook Japans Boeddhisme en Japans Confucianisme geworden. Dat heeft het Christendom niet gedaan en dat maakt dat de Japanner zich instinctmatig heeft verzet tegen het Christendom. Kitagawa schrijft terecht :

"One of the greatest problems for contemporary Christianity seems to be its lack of capacity to take seriously the analysis of human existence and religious insight gained by the historic cultures of Japan, as well as a lack of willingness to enter into the spiritual struggle of the present-day Japanese people"¹²⁷.

Wel werden lichte aanpassingen toegestaan, maar deze hadden met de kern van de zaak heel weinig te maken. Is het dan te verwonderen dat een missionaris volgende woorden neerschrijft :

"When we compare the number of Christians in Japan with the total population, we have to admit that conversions are the rare

¹²⁶ Gedetailleerde cijfers, cfr. *The Japan Christian Yearbook* 1969-1970, bijlage.

¹²⁷ Cfr. Kitagawa, o.c., p. 338.

exceptions. There is a lack of response to the preaching of God's word and, although she looks to Christianity with expectation, Japan hesitates to adopt her into her culture" ¹²⁸.

Is het echter niet eerder het Christendom dat aarzelt Japan in zijn eigenheid te aanvaarden ?

We willen dit hoofdstuk nog even samenvatten. Indien de veranderingen, die plaats grepen tussen de Meiji-restauratie en 1945, voor Japan van verstrekkende betekenis zijn geweest, dan waren de gevolgen van de capitulatie nog veel belangrijker.

Japan kwam terecht in een nieuwe fase van zijn bestaan. Toen het capituleerde, was het niet alleen de semi-religieuze politiek van het *saisei-itchi*, die in elkaar stortte, het was een veel diepere laag, die geraakt werd, de wonde werd des te pijnlijker aan gevoeld, omdat het de eerste totale nederlaag was, die Japan leed gedurende zijn geschiedenis. Op religieus gebied gaapte er een vacuum. Op de uitdaging van dit vacuum reageren de religies elk op eigen wijze.

De staatsshintô werd afgeschaft en gedegradeerd tot een gewone religie zoals alle andere. Als traditionele religie is de Shintô nog steeds niet toe aan diepgaande en verantwoorde formulering van zijn inhoud. Er zijn tendensen waar te nemen onder de Shintô-ideologen om de staatsshintô terug te doen herleven tenminste naar de geest. Ook wil men de Shintô een meer universeel karakter geven. Als geheel echter reageert deze religie maar zwakjes op de nieuwe situatie.

Het traditionele Boeddhisme bevindt zich ook in een moeilijke positie. De Japanse boeddhologen verrichten weliswaar baanbrekend werk. Ze trachten ook de concrete levensproblemen in verband te brengen met de leer van het Boeddhisme, maar dit dringt niet door tot de gewone mens. De invloed, die uitgaat van de kloosters van de traditionele secten is ook niet groot, hoewel daar pogingen waar te nemen zijn tot modernisatie. In ieder geval dringt een heronderzoek van het Boeddhisme zich op, wil het de nieuwe situatie aankunnen.

Op het morele vlak heeft Japan sinds het einde van de oorlog nog niets ontwikkeld dat de morele kracht van het Confucianisme, waarvan de geest nog onmiskenbaar doorleeft, kan evenaren.

Het Christendom spreekt niet aan, omdat het zijn heilsboodschap nog steeds niet kan losmaken van zijn te sterk westerse cultuur-historische gebondenheid.

¹²⁸ Cfr L. Van den Plas, C.I.C.M., *Let us bring God into our Dialogue with Japan*, in: J.M.B., Vol. XIX (1965), p. 306

De Nieuwe Religies hebben het best geantwoord op de uitdaging van het religieuze vacuum. Voor een bepaald gedeelte van de Japanse bevolking brengen ze een oplossing, zekerheid en hoop. Naar de inhoud brengen ze niet veel nieuws. Maar op eigen wijze haken ze opnieuw in op fundamentele gegevens, die vanaf de eerste tijden doorheen de ganse religieuze geschiedenis van Japan, belangrijk zijn geweest : persoonlijk charisma, waarzeggerij, bezweringen, nadruk op familiale en nationale gebondenheid, culten die genezing en welzijn tot doel hebben, intramundaan geluk, enz. In deze Nieuwe Religies zien we de volksreligieuze traditie van Japan opnieuw opduiken. Alle zeggen ze dat de mens participeert aan de kosmos, die doordrongen is van het sacrale, het goddelijke, de *kami*-natuur of de Boeddha-natuur. Ze hebben een optimistische kijk op het leven en het wezen van de mens : de religie geeft de vervulling van de menselijke potentialiteiten, want elke mens bezit deze *kami*-natuur of Boeddha-natuur en kan er steeds meer en meer aan deelnemen. Aldus grijpen ze terug naar de mythe van de oorspronkelijke ideale mens en de oorspronkelijke samenleving, zoals die bestonden in de tijd van de voorouders. Ze houden dit alles levendig in hun eenvoudige leer, hun rit en feesten. Daarbij staan ze ook breed open om vele nieuwe elementen — vooral christelijke — op te nemen en te reïnterpreteren naar de eigen Japanse visie. Aldus hullen deze Nieuwe Religies zich in een multiform religieus gewaad.

HET BUIGZAAM RELIGIEUS JAPAN

Uit dit eerste deel van ons werk, "De houding van Japan ten opzichte van de andere godsdiensten in de loop van de geschiedenis", trekken we nu enkele conclusies

De Japanse geschiedenis toont aan dat zich op het vlak van de godsdienstigheid vele en voortdurende veranderingen hebben voorgedaan. De vlotheid waarmee dit gebeurde, wijst op *een religieuze grondlaag, aanwezig onder de concreet gestructureerde godsdiensten, een grondlaag die zeer buigzaam, soepel en ontvankelijk is*. Die grondlaag heeft verscheidene facetten of dimensies, die in hun geheel typisch zijn voor Japan. Een eerste concrete uiting van deze grondlaag was de vroege Shintô, die zelf een fluctuerend conglomeraat was van Japanse en continentale elementen.

Op deze grondlaag heeft Japan in de loop van zijn geschiedenis voortgebouwd en de vreemde religieuze en ideologische invloeden opgenomen, getransformeerd, er een eigen Japanse gestalte aan gegeven. Dit gemakkelijk opnemen, transformeren, vorm en gestalte geven aan oorspronkelijk niet-Japanse religieuze en ideologische invloeden, geschiedt volgens *een proces dat we japanisatie noemen*.

Als typisch oosters volk heeft Japan dan de verschillende Shintô-secten, het Boeddhisme en het Confucianisme vorm gegeven vanuit deze religieuze grondlaag met haar verschillende dimensies en naar zijn eigen modellen. Hierbij had het natuurlijk het voordeel dat de vreemde Aziatische godsdiensten en ideologieën die het land binnenkwamen, zelf zeer plooibaar waren, weinig weerstand boden en gemakkelijk binnentraden in deze grondlaag. *Zo ontstonden er een echt Japans Boeddhisme en een echt Japans Confucianisme*. Elementen van deze vreemde godsdiensten en ideologieën, die minder buigzaam waren of niet pasten in deze grondlaag, werden *spontaan uitgestoten of stierven af*. Het Christendom, dat maar weinig buigzaam is, werd eveneens uitgestoten in de *Kirishitan*-tijd of werd sinds de Meiji-restauratie een ingekapseld geheel.

Dit japanisatieproces heeft verschillende fasen gekend. We geven deze fasen hier kort weer.

Een eerste fase was die van de vroege Shintô (-522). Deze vroege

Shintô was een fluctuerend geheel van Japanse elementen, eigen aan een archaïsch volk en voortdurend doorkruist door continentale invloeden. De vraag of het Confucianisme en het Taoïsme vóór het Boeddhisme in Japan kwamen, lieten we onbeantwoord. Wel zijn we geneigd aan te nemen dat na 500 een dunne bovenlaag van de Japanse bevolking met de confuciaanse ideeën bekend geraakte en namen we de mogelijkheid aan van taoïstische invloeden op de Shintô.

Een tweede fase begon met de eerste ontmoeting tussen Shintô of het *ujigami*-geloof en het Boeddhisme in 522 en duurde tot aan de Heian-tijd (784). Het oude *ujigami*-geloof ontmoette aanvankelijk het Boeddhisme niet in zijn totaliteit maar in de vorm van een beeld, dat aanvaard werd als een nieuwe *kami*, die bij de reeds bestaande *kami* gevoegd werd. Rond de dood van Shôtoku Taishi kreeg het Boeddhisme in Japan meer vorm doordat het begon te evolueren in de richting van de *Tusita*-hemel van het Maitreyanisme en in de richting van het *Sukhâvatî* of het Zuivere Land van het Amidisme. In de 7e en de 8e eeuw groeide Japan als staat naar een reformatie volgens Chinees model. Van overheidswege werd een multireligieuze politiek gevoerd waarin Confucianisme, Shintô, Boeddhisme en Taoïsme hun plaats kregen. Het Boeddhisme van de Nara-scholen, geïmporteerd uit China en geconnecteerd met het Japanse keizerlijk hof en de adel, bleef te Chinees en vond geen aansluiting bij het gewone volk. Dit laatste kreeg via de *ubasoku* een eenvoudig geloof mee, bestaande uit de oude *kami* van de Shintô en de nieuwe *kami* van het Boeddhisme, gemengd met sjamanisme en magie.

Een derde fase was de religie van de Heian-tijd (794-1185). Het Confucianisme geeft een ethische verdieping aan de Shintô. Er doken ook twee grote boeddhistische scholen op: Tendai en Shingon. Saichô en Kûkai, die ze uit China in Japan importeerden, probeerden aldus een eerste poging tot popularisatie van het Boeddhisme. In deze scholen groeiden Shintô en Boeddhisme samen tot een praktische coëxistentie. Uit deze praktische coëxistentie ontwikkelden zich de *Sannô-Ichiijitsu-Shintô* en de *Ryôbu-Shintô*. In de Kamakura-tijd (1185-1333) vonden deze beide hun doctrinaire verklaring via de *Honchi-suijaku*-theorie. Volgens deze theorie ligt aan elke *kami* een boeddhistische oorspronkelijke substantie of *honchi* ten grondslag. Deze *honchi* is de boeddhistische godheid, die de menselijke zwakheid tegemoet komt door een spoor of *suijaku* na te laten om in Japan als een *kami* te verblijven en zo de mensen te bekeren tot het Boeddhisme. De *kami* is dan de *avatâra*, de tijdelijke verschijningsvorm of *gongen* van de boeddhistische godheid. Zo staan de boeddhistische godheden tot de *kami* in een verhouding van *honchi*, oorspronkelijke substanties, tot *gongen*, *avatâra* of *suijaku*, manifeste sporen. Beiden vormen dus één geheel. Het is duidelijk dat de

Shintô hier de zwakke partij is. Door de *Honchi-suijaku*-theorie werd de samenvloeiing van Boeddhisme en Shintô ideologisch verklaard. Als organisaties echter bleven beide religies afzonderlijk bestaan.

Een vierde fase was die van het middeleeuws Japan (13e-16e eeuw) met de totale popularisatie van het Boeddhisme. De grote figuren waren hier Hônen, Shinran, Nichiren, Eisai en Dôgen. Allen kwamen ze voort uit de Tendai-traditie. Hônen en Shinran propageerden een eenvoudige en gemakkelijke religie van overgave aan Amida; ingewikkelde doctrines en strenge ascese moeten de plaats ruimen voor persoonlijke experiëntie, piëteit en intuïtie. Zo kan de gelovige binnentreden in het Zuivere Land of het Westers Paradijs. De houding van Shinran ten aanzien van de *kami* was genuanceerd. Eigenlijk liet hij slechts het geloof toe in Amida, maar toch aanvaardde hij dat de *kami* hun bescherming verlenen aan wie de wet van Boeddhisme volgt. Nichiren verlegde het accent van Amida naar Boeddhisme maar verwierp de *kami* niet; daarbij meende hij dat de Shintô-schrijnen dienen om de Lotus-*sûtra* te beschermen. Uit de Nichiren-secte groeide ook de *Hokke-Shintô* met 30 bescherm-*kami* voor de *Hokke-kyô*. De Zen-monniken, Eisai en Dôgen, zijn topfiguren in het Japanse Boeddhisme. Eisai bewaarde in zijn Zen-praktijk ook nog andere boeddhistische richtingen: Tendai, Shingon en Amidisme. Dôgen echter hield aan de Zen alleen. De Zen verbond zich nadien ook met het Neo-confucianisme. Midden deze popularisatie van het Boeddhisme echter begon de Shintô op zichzelf te reflecteren. Yoshida Kanetomo keerde de *Honchi-suijaku*-theorie gewoon om door de *kami* tot *honchi* of oorspronkelijke substantie te verklaren en de boeddhistische godheden tot *suijaku*, sporen of manifestaties van de *kami*.

Een vijfde fase beslaat de Tokugawa-tijd (17e-19e eeuw). Het Christendom kwam Japan binnen maar was zo onbuigzaam tegenover de Japanse religies dat het vervolgd werd. Het Boeddhisme werd officiële staatsgodsdienst en verwerd tot een verstarde, uitgeholde religie. Het Neo-confucianisme van Chu Hsi moest de zedelijke grondslag zijn van het Tokugawa-regime. De studie van het Confucianisme en van de geschiedenis van Japan leidde tot een heropleving van de Shintô maar in geconfucianiseerde vorm. Een exponent daarvan is Yamazaki Ansai met de *Suika-Shintô*, die voorhield dat de *kami* neerdalen (*suika*) om de mensen bij te staan. Stemmen rezen om de Shintô in zijn oude glorie te herstellen. Motoori Norinaga huldigde aldus de *Fukko-Shintô* (Terug naar de Oudheid-Shintô), die reageerde tegen het Confucianisme en het Boeddhisme. Hirata Atsutane wilde de leer van Motoori tot in de uiterste consequenties doortrekken en een zuiver Shintô-systeem opzetten. Toch kon hij zich niet losmaken van confuciaanse, christelijke en taoïstische invloeden. De Shintô, die tot stand kwam in de 19e eeuw, was in feite een geëvolueerde

Shintô, die zich niet meer kon losmaken van buitenlandse geïjapaniseerde invloeden. Op het einde van de Tokugawa-tijd ontstonden bij het gewone volk ook nieuwe religieuze groepen zoals *Tenri-kyô*, *Kurozumi kyô*, enz., die bijna alle een multiform religieus karakter hebben.

Een zesde fase ligt tussen de Meiji-restauratie en 1945. Bij het begin van de Meiji-restauratie werd de scheiding bevolen tussen Shintô en Boeddhisme. Het Boeddhisme werd zelfs verplicht mee te helpen in de propagering van de Shintô. Dit mislukte, de Shintô werd gesplitst in staatsshintô, die officieel a-religieus was, en seclarische Shintô. Het Boeddhisme kon opnieuw zijn eigen weg gaan. Het gehoorzaamde gewillig aan de nationale politiek tot aan de capitulatie van 1945. Met de Meiji restauratie was ook samen met de westerse invloed het Christendom Japan opnieuw binnengekomen. Het plantte zich in het land over in zuiver westerse vormen en vond daarom geen weerklank bij het Japanse volk. Het was een minderheidsreligie, die vreemd bleef voor het Japanse leven en te strak westers gestructureerd was om in te groeien in de zachte en soepele grondlaag van de Japanse religiositeit. Het Confucianisme liet zich gebruiken als instrument in dienst van de staat, die absolute loyaliteit eiste voor de natie en de keizer. De nieuwe groepen, ontstaan op het einde van de Tokugawa-tijd, bleven verder bestaan en vermeerderden in aantal. Ze vertonen een gemengd karakter waarin de invloed van één bepaalde religieuze strekking gewoonlijk meer doorweegt dan de andere invloeden.

Een zevende en laatste fase is die van na de oorlog. De staatsshintô werd afgeschaft en werd een gewone religie maar het heimwee naar de oude idealen van de staatsshintô blijft voortbestaan. Als traditionele Japanse religie heeft de Shintô in zijn geheel met moeilijkheden te kampen, maar naar de geest leeft hij zeker voort. Ook het traditionele Boeddhisme heeft het moeilijk en een grondige herexaminatie dringt zich op. Het Christendom blijft nog steeds een religie met weinig succes bij de massa omdat het te westers is. Het Confucianisme als ethische leer verdween, maar leeft nog voort in de Japanse samenleving. De Nieuwe Religies, gegroeid uit de religieuze groepen van het einde van de Tokugawa-tijd en tussen de Meiji restauratie en 1945, hebben zich sterk in kracht vermeerderd. Het zijn alle mengreligies, die zich verder uitbouwen op de soepele religieuze grondlaag van Japan en breed openstaan voor vernieuwing en voortdurende aanpassing. Nieuwe elementen — ook christelijke — worden opgenomen en gereïnterpreteerd in een eigen Japanse visie.

Via de fasen van dit japanisatieproces hebben de van buiten Japan komende religies en ideologieën, uitgenomen het Christendom, zich geplooid en ingehaakt op de Japanse religieuze grondlaag. Ze hebben zich

gejapaniseerd en hebben zich laten japaniseren. Via de fasen van dit proces kwamen de Japanse religies tot stand. De primitieve Shintô, als vroegste Japanse religie, werd voortdurend doorvlochten door continentale invloeden en structureerde zich op deze grondlaag. Het Boeddhisme gaf aan Japan zijn culturele vormen en denksystemen en zijn wegen naar verlossing. Het Confucianisme schonk zijn ethiek en gaf Japan de mogelijkheid tot de uitbouw van de samenleving in al haar geledingen: de weg van de loyaliteit aan de heerser en de filiale pieteit voor de ouders. De Nieuwe Religies grijpen in hun verwerking van nieuwe elementen van buitenuit voortdurende terug naar deze grondlaag. Maar al de Japanse religies en ideologieën lieten en laten deze fundamentele laag van Japan intact.

Deze religieuze grondlaag heeft verschillende aspecten of dimensies, die we religieuze gronddimensies kunnen noemen. We onderlijnen vier van deze gronddimensies: een kosmische oriëntatie waardoor het Absolute of het goddelijke zich manifesteert en verankerd ligt binnen deze zichtbare wereld en waardoor de belangstelling van de Japanners gericht is op de intra-mundane realiteit, een tendens om zich te groeperen rondom een gelimiteerde sociale kern, een afkeer of moeilijkheid om zuiver rationeel en abstract te denken, die gepaard gaat met een neiging tot intuïtie en emotie, tenslotte een aanleg tot tolerantie en tot combinatie. De wijze waarop Shintô, Boeddhisme, Confucianisme en Nieuwe Religies inhaakten op de dimensies van deze religieuze grondlaag lieten we in deze conclusies onbesproken, willen hier alleen maar de algemene lijn van de japanisatie van de religies aanduiden. De wijze waarop Shintô, Boeddhisme, Confucianisme en Nieuwe Religies inhaakten en zich structureerden op die verschillende religieuze gronddimensies wensen we expliciet te behandelen in het derde deel van ons werk.

EERSTE BOEKDEEL

Voorwoord	IX
Inleiding	XI
Eerste deel :	
DE HOUDING VAN JAPAN TEN OPZICHTE VAN DE ANDERE GODSDIENSTEN IN DE LOOP VAN DE GE- SCHIEDENIS	
Inleiding : De oorsprong van het Japanse volk en zijn cultuur	3
Hoofdstuk 1 :	
<i>De vroege Shintô en het eerste contact met het Confucianisme en het Taoïsme — 522</i>	9
I. De vroege Shintô	9
1. De elementen van de vroege Shintô	10
2. De Shintô-mythologie	13
3. De groei van Yamato	21
4. De vroege Shintô-cultus	23
5. Charismatische gaven	27
6. Feesten	29
7. Armoede van de vroege Shintô	30
8. Vroege Shintô en niet-japanse religieuze elementen	33
II. Het eerste contact met het Confucianisme en het Taoïsme	36
1. Het Confucianisme	36
2. Het Taoïsme	40

Hoofdstuk 2 :

<i>De eerste ontmoeting tussen Shintô en Boeddhisme 522-784</i>	43
1. Traditionele visie op het eerste Japans Boeddhisme	45
2. Gecorrigeerde visie op het eerste Japans Boeddhisme	50
3. Multireligieuze politiek van overheidswege	66
4. Het kloosterboeddhisme	70
5. Het volksboeddhisme van de Nara-tijd	72

Hoofdstuk 3 :

<i>Tendai en Shingon - religie in de Heian-tijd 794-1185</i>	76
1. Saichô (Dengyô Daishi) en de Tendai-secte	78
2. Kûkai (Kôbô Daishi) en de Shingon-secte	83
3. Het ineengroeien van Shintô en Boeddhisme	88
4. De opkomst van het Amidisme	97

Hoofdstuk 4 :

<i>Middeleeuws Japan - popularisatie van het Boeddhisme 13e-16e eeuw</i>	103
1. Hernieuwingspogingen van het oude Boeddhisme	104
2. Hônen en de Jôdo-secte	106
3. Shinran en de Jôdo Shin-secte	111
4. Nichiren en de Hokke-secte	119
5. De Zen	126
6. Ontwakende speculatieve zelfbeziinning van de Shintô	138

Hoofdstuk 5 :

<i>Overzicht van het Confucianisme en heropleving van de Shintô - religie in de Tokugawa-tijd 17e-19e eeuw</i>	147
1. De nieuwe indringer : de <i>Kirishitan</i>	148
2. Uitholling van het Boeddhisme	161
3. De <i>Kangaku</i>	164

4. Herleving van de Shintô	175
5. Het volksgeloof	184
6. De val van het <i>shôgunaat</i>	189

Hoofdstuk 6 :

<i>Restauratie en renovatie 1868-1945</i>	195
---	-----

1. Scheiding van Shintô en Boeddhisme - Shintô, nationale religie	201
2. Reactie van het Boeddhisme	210
3. Ups en downs van het Christendom	216
4. Confucianisme : ethische grondslag van de nieuwe staat	229

Hoofdstuk 7 :

<i>Naoorlogse religieuze evolutie</i>	236
---------------------------------------	-----

1. Afschaffing van de staatsshintô	240
2. Verzwakt Boeddhisme	244
3. Groei van de Nieuwe Religies	250
4. Vrijheid voor het Christendom	274

Conclusie : Het buigzaam religieus Japan	283
--	-----

Inhoudsopgave van tweede en derde deel, zie tweede boekdeel.

STELLINGEN

EDPF Pnyms

Japan en het Christendom : naar de overstijging van een dilemma

- I. 1 In het kader van de tolerante religieuze mentaliteit van Japan vormt de onverdraagzaamheid van Nichiren, die haar voortzetting vindt in de huidige *Sôka Gakkai* (Waardescheppende Associatie) een merkwaardige uitzondering
- 2 Het ethisch karakter van het protestants Christendom was één van de oorzaken waarom het succes kende bij de confuciaans geschoolde Japanners van *samurai* afstamming in het begin van de Meiji-restauratie
- 3 Hoewel de *Mukyôkai* (Non-Church Movement) als vorm van 'Christian Togetherness' duidelijke Japanse trekken vertoont, blijft het te betwijfelen of ze het hart van de massa kan raken
- 4 De *Shinkô Shûkyô* of de Nieuwe Religies danken hun succes aan het feit dat ze zeer goed inhaken op de religieuze gronddimensies van de Japanners
- 5 Gezien het vreemd karakter van de Katholieke Kerk in Japan is het zeer moeilijk nu te komen tot een eigen liturgische expressie
- II 6. De sterke intra-mundane gerichtheid van de Japanners heeft de vlugge modernisering van het land na de Meiji-restauratie mede mogelijk gemaakt
7. Hoewel het Confucianisme als leer in Japan heeft afgedaan, leeft het nog sterk door als regulator van de Japanse samenleving
- 8 Het is typisch voor Japan dat het Christendom vooral aantrekkingskracht uitoefende in tijden van nationale crisis
9. Hoewel de Amerikanen onder de bezetting na de tweede wereldoorlog alle mogelijke pogingen deden om het nationalisme te doen verdwijnen, wijzen bepaalde verschijnselen in de Japanse samenleving (zoals de *Sôka Gakkai* of de Waardescheppende Associatie

en de beroering rond de nationalisering van het Yasukuni-schrijn) op een heropleving van het nationalisme

- III 10 De houding van Franciscus Xaverius en zijn tijdgenoten ten opzichte van de niet-christelijke godsdiensten bestond vooral in het zoeken naar aanknopingspunten waarop ze konden voortbouwen voor verder onderricht in de christelijke leer

11 In de ogen van het Tokugawa *shōgunaat* was het Christendom een directe bedreiging omdat het de traditionele loyaleiteit in gevaar bracht

- IV 12 Het aanbieden van de christelijke boodschap aan een volk is niet alleen een probleem van de vertaling van die boodschap in niet-westerse termen, maar moet betrokken worden op de hele culturele context van dat volk met daarin verweven eigen religieuze inzichten

13 De marginale positie die het Christendom in verschillende landen van het Verre Oosten inneemt, is mede te verklaren door het gebrek aan diepgaande kennis en waardering van de culturen van die landen bij de westerse missionarissen en door de westerse opleiding van de eigen clerus

14 Het dualistisch denken en spreken van vele missionarissen was (is) een ernstige hinderpaal voor het aanvaarden van de christelijke boodschap door een niet dualistisch denkend oosterling

15 De voorstelling van het Christendom als een zaak van individueel heil heeft in het Verre Oosten bij die volken waar de groep voorop staat, in niet geringe mate bijgedragen tot de afzondering van het individu van de groep en tot het ontstaan van een getto Kerk

- V 16 De talrijke populaire missietijdschriften die in het begin van deze eeuw in Vlaanderen verschenen, leveren overvloedig stof voor een missionaire visie van bloed en tranen

ERNEST PIRYNS, C.I.C.M.

JAPAN
EN HET CHRISTENDOM:

naar de overstijging van een dilemma

II

1971

LANNOO | TIELT | UTRECHT

JAPAN EN HET CHRISTENDOM

naar de overstijging van een dilemma

Promotor : Prof. Dr P.H.J.M. Camps, o.f.m.

TWEEDE BOEKDEEL

TWEEDE DEEL

HET CHRISTENDOM
IN ZIJN VERHOUDING
TOT DE JAPANSE GODSDIENSTEN:
EEN DILEMMA

EEN JAPANS CHRISTENDOM?

In het eerste deel van ons werk hebben we uitvoerig aangetoond dat de religieuze mentaliteit van de Japanners zeer complex en multiform is. Japan transformeert alle van buitenuit komende religieuze stromingen; het bewerkt en herkneedt ze tot ze Japans geworden zijn; het japaniseert de niet-Japanse religieuze invloeden.

In dit tweede deel stellen we nu een aantal vragen, die we uit de weg zijn gegaan of slechts van verre vernoemd hebben in ons eerste deel.

Het geheel van deze vragen betreft het Christendom in zijn verhouding tot de Japanse religieuze mentaliteit, de concrete Japanse religies en de Japanse cultuur. Welk is de blijde boodschap, die de missionarissen aan de Japanners hebben verkondigd; hoe hebben zij die boodschap verkondigd en hoe is die boodschap bij de Japanners overgekomen? Heeft het Christendom in zijn verkondiging, in zijn wijze van optreden, in zijn manier van Kerk-stichten rekening gehouden met de vragen, die de niet-christelijke Japanners bewust of onbewust stellen aan de verkondigers van de boodschap?

De belangrijkheid van deze vragen ligt voor de hand. Immers, de houding die het Christendom — katholiek en protestant — sinds de aankomst van Franciscus Xaverius, de eerste missionaris op Japanse bodem, heeft aangenomen, is bepalend geweest voor de verschijningsvorm, het impact en de feitelijke situatie van de christelijke Kerken vandaag en voor de wijze waarop de niet-christelijke Japanners tegen deze christelijke Kerken aankijken. In feite komt de belangrijkheid van al onze vragen neer op één enkele fundamentele vraag: heeft het Christendom ingehaakt op de Japanse religieuze, soepele grondlaag en mentaliteit of niet; anders uitgedrukt: is er een Japans Christendom tot stand gekomen zoals er in de loop der tijden een Japans Boeddhisme en een Japans Confucianisme tot stand gekomen zijn? Door het onderzoek dat we in dit tweede deel van ons werk zullen instellen, willen we trachten een antwoord te vinden op deze fundamentele vraag.

De contactname van het Christendom met Japan valt samen met de periode tussen de 16e en de 19e eeuw, een periode gedurende dewelke het Westen in steeds intensiever en omvangrijker mate kennis maakte met

andere volken, godsdiensten en culturen. De ontdekkingsreizen hadden de wereld opengelegd. Spaanse en Portugese schepen, die de wereldzeeën doorkruisten, zorgden in de 16e eeuw voor een druk handelsverkeer tussen de nieuw ontdekte landen en Europa. Ze vertrokken uit de Europese havens, geladen met goederen, bestemd om in de verre Oriënt omgeruild te worden tegen andere kostbare artikelen. Met deze schepen voeren ook de missionarissen mee, die hun geloof wilden meedelen aan de nieuw ontdekte volken. Aldus kwam het Christendom steeds meer in contact met de andere godsdiensten. Een zeer intensieve missionering werd aldus op gang gebracht.

Tussen de 16e en de 19e eeuw maakte Japan tweemaal kennis met het Christendom. De eerste maal gebeurde dat in de *Kirishitan*-tijd (1549-1639). De tweede maal greep de kennismaking plaats even vóór het begin van de Meiji-restauratie. In de *Kirishitan*-tijd maakte Japan hoofdzakelijk kennis met het Katholicisme. Sinds het begin van de Meiji-tijd echter tot nu, zijn naast het Katholicisme zowat alle christelijke richtingen in Japan vertegenwoordigd.

De indeling van dit tweede deel vervalt in drie hoofdstukken. In een eerste hoofdstuk onderzoeken we de verhouding van het Katholicisme tot de Japanse godsdiensten vanaf het begin van de *Kirishitan*-tijd tot aan de Meiji-restauratie. In een tweede hoofdstuk behandelen we hetzelfde thema vanaf de Meiji-restauratie tot vóór een tiental jaren. In een derde hoofdstuk bespreken we dan de aanwezigheid van een eeuw Protestantisme in Japan. We zullen de verhouding van het Christendom tot de Japanse godsdiensten steeds concreet en van verschillende zijden benaderen, omdat we menen dat we via de concrete gegevens het best in staat worden gesteld de reële situatie te schetsen en onze vragen te beantwoorden.

VAN FRANCISCUS XAVERIUS TOT DE MEIJI-RESTAURATIE 1549-1868

In dit hoofdstuk gaan we nu dieper in op de verhouding van het Christendom — in casu het Katholicisme — ten aanzien van de Japanse religies in de periode vanaf 1549, het jaar van het begin van het apostolaat in Japan van Franciscus Xaverius, tot aan de Meiji-restauratie. Is deze verhouding positief of negatief geweest? Heeft het Christendom ingespeeld op de eigen Japanse religieuze mentaliteit of heeft het zich afgezet? Wat is het impact geweest van het Christendom op het Land van de Rijzende Zon?

Het is duidelijk dat we ons in dit hoofdstuk alleen maar moeten bezighouden met de studie van het Katholicisme, omdat het de enige christelijke Kerk is geweest die toen in Japan missioneerde¹.

Met Hammer hebben we het Christendom reeds aangeduid als de "non-mixer", dat over het algemeen weigerig stond ten aanzien van de waarde van de Japanse religies². Dat het Christendom dit standpunt innam in Japan is geen alleenstaand feit, maar is na te gaan door de hele missiegeschiedenis en zeker vanaf de tijd van de grote ontdekkingsreizen, toen de hele wereld geleidelijk openging voor Europa. Men kwam toen tot de vaststelling dat er buiten het Christendom en zijn traditionele vijand, de Islam, nog andere grote landen en volken bestonden met andere religies, die tot dan toe grotendeels onbekend waren gebleven.

Deze negatieve houding van het Christendom ten aanzien van de Japanse religies is toe te schrijven aan verschillende factoren.

Ten eerste was er de psychologische instelling van de westerse mens in het algemeen, die zich cultureel superieur voelde ten aanzien van de niet-westerling. We zullen bij de missionarissen, die we bij wijze van steekproeven zullen bestuderen, ook deze superieure houding terugvinden, bij de ene meer en bij de andere minder.

Een tweede factor, belangrijk voor ons betoog, is dat in de tijdsperiode die we nu behandelen, het "non-mixing" karakter van het Christendom

¹ Het Protestantisme had in deze periode maar weinig expliciete contacten met Japan

² Cfr. *supra*, Deel I, H. V, p. 152.

sterk werd bepaald door de zeer enge opvatting die men had over de waarde van de niet-christelijke religies, over de heilsmogelijkheid van de niet-christen en over het "Extra Ecclesiam nulla salus".

Enerzijds aanvaardde men de leer van de kerkvaders, dat de kiemen van Gods Woord binnen de godsdiensten van de heidenen in het algemeen aanwezig waren en dat het Woord, dat alles en allen schept, één was met het Woord, dat alles en allen verlost en dat daarom ook de geschapen en de verlost mensheid één zijn. Daarom konden ook de heidenen de algemene waarheden over God, wereld en oordeel kennen. Men nam dus aan dat er een doorstroming en voortzetting is van de werkzaamheid van het scheppende Woord Gods naar de heilsactiviteit van het verlossende Woord Gods, Christus en dat er derhalve een betrokkenheid is van de andere godsdiensten op het Christendom.

Anderzijds nam men echter een zeer gereserveerde houding aan ten opzichte van de concrete godsdiensten. In deze concrete godsdiensten zag men zeer veel valse elementen en men moest zorgvuldig zoeken welke elementen goed en bruikbaar waren voor het Christendom; men moest de aanknopingspunten proberen te ontdekken te midden van het vele dat vals en verwrongen was. Dus over de concrete niet-christelijke godsdiensten zelf en over de heilsmogelijkheid binnen die concrete godsdiensten viel er een vrij negatief oordeel³.

Deze opvatting leefde door bij de missionarissen van de 16e eeuw, toen ze voor het eerst met Japan in contact kwamen. In de Japanse religies zagen ze wel de kiemen aanwezig van Gods Woord, maar zo dat deze kiemen sterk overwoekerd waren door vele valse elementen die van de duivel afkomstig waren. Hun onderricht was derhalve ook zeer apologetisch. Ze probeerden de Japanners bewust te maken van deze kiemen van Gods Woord. Wanneer ze daar in slaagden, hadden ze aanknopingspunten voor verder onderricht in de christelijke leer.

In feite was dus hun opvatting over de totaliteit van de Japanse godsdiensten negatief; deze laatste stonden grotendeels onder de macht van de duivel. De niet-christen Japanners hadden dus in hun eigen religies niet zo heel veel kans tot heilsmogelijkheid. De duivel hield hen gevangen; het kwam er dus op aan hen te redden van de verblindheid, van de verleiding tot het kwaad waartoe de duivel hen overhaalde, en van de eeuwige ondergang of de hel. De zielen van deze mensen moesten ontruikt worden aan de macht van de Shintô en het Boeddhisme.

Derhalve was ook het heil bijna alleen maar te bekomen binnen de

³ Cfr. Arnulf Camps, O.F.M., *De missionerende Kerk in haar verhouding tot de niet-christelijke godsdiensten, vroeger en nu*, in: H.M., 44e jg(1965), pp. 143-144.

zichtbare Katholieke Kerk; zonder katholiek te zijn was het om zo te zeggen onmogelijk gered te worden in het toekomstig leven. Vandaar dat inspanningen van de missionarissen om de Japanners te bekeren, gepaard gingen met bewonderenswaardige zelfverloochening en diepe bekommernis om het eeuwige heil van de heidenen. Een hard en ongenueanceerd oordeel over het missioneringswerk van die tijd zou onrechtvaardig zijn. Het zijn onder meer hun onvolmaakte maar heldhaftige pogingen om Japan christelijk te maken, die ons in de mogelijkheid stellen in deze hedendaagse tijden een beter en juist oordeel te vormen over de waarde van de Japanse religies en over de wijze waarop het Christendom de Japanse mens moet pogen te benaderen.

Een derde factor was de onvoldoende kennis van land, volk, religies en cultuur. Zo was ten tijde van Franciscus Xaverius over Japan nog maar nauwelijks iets anders bekend dan het fabelachtige verhaal van Marco Polo, die zelf niet in Japan was geweest, maar in China had gehoord van het grote eiland met zijn onuitputtelijke schatten van zuiver goud. Meer waarheidsgetrouwe berichten kwamen van de Portugese scheepslui, die vanaf 1543 in Japan geweest waren. Maar diepgaande kennis hadden de toenmalige Europeanen niet over Japan als zodanig, laat staan dat ze zich een juist oordeel konden vormen over de inhoud van de Japanse religies en de geloofspraktijken van de Japanners⁴. Veel daarover zouden ze leren door hun verblijf in het land zelf.

Omwille van dat alles waren de eerste missionarissen maar bitter weinig voorbereid om de Japanse religies positief te beoordelen. Ten hoogste vonden ze hier en daar gegevens, die de aanknopingspunten werden waaraan ze zichzelf en het Christendom konden aanpassen. Deze punten werden maar ontdekt door de praktische ervaring in het land zelf opgedaan. Deze ervaring leidde hen geleidelijk tot een dieper inzicht, betere en bredere methoden van benadering, die echter nooit zouden uitmonden in een waardeschatting van de Japanse religies in hun totaliteit, maar zich steeds zouden blijven beperken tot afzonderlijke aanknopingspunten.

In dit hoofdstuk zullen we drie themata behandelen.

Vooreerst zullen we bij enkele markante figuren nagaan welke hun verhouding was ten aanzien van de Japanse religies; uit hun werk en geschriften kunnen we ons een beeld vormen hoe zij dachten over de

⁴ Voor de allereerste beschrijvingen van Japan, cfr. Georg Schurhammer, S.J., *Die Zeitgenössischen Quellen zur Geschichte Portugiesisch-Asiens und seiner Nachbarländer (Ostafrika, Abessinien, Arabien, Persien, Vorder- und Hinterindien, Malaischer Archipel, Philippinen, China und Japan) zur Zeit des Hl. Franz Xaver (1538-1552)*, Leipzig, 1932, nrs. 3973, 4101, 4102, 4103 en 4122.

Shintô, het Boeddhisme en het Confucianisme. Het betreft hier een groep van zeven personen beginnend met de eerste Europese missionaris op Japanse bodem, Franciscus Xaverius, en eindigend met een Japanner, Fabian Fukan. Deze laatste figuur, eerst christen en daarna afvallige, staat reeds in de tijd van de vervolging.

In een tweede punt zullen we bij wijze van steekproef enkele Japanse figuren behandelen in hun reactie op het Christendom. We beginnen bij Hayashi Razan, de tegenstander van Fabian Fukan op een dispuut in 1606 en eindigen met de auteurs van de wijd verspreide anti-christelijke verhalen in de 18e eeuw.

In een derde punt zullen we trachten na te gaan welk Kerkbeeld eigenlijk tot stand kwam sinds de tijd van Franciscus Xaverius tot aan de Meiji-restauratie.

I. DE HOUDING VAN ENKELE MARKANTE CHRISTELIJKE FIGUREN

Uit het werk en de geschriften van zeven markante christelijke figuren, die een belangrijke rol hebben gespeeld bij de eerste missionering van Japan, blijkt duidelijk hoe hun houding was ten aanzien van de Japanse religies en de niet-christenen.

1. *Franciscus Xaverius (1506-1552)*. Het is maar moeilijk aan te nemen dat Franciscus als kind van zijn tijd helemaal kon ontkomen aan het culturele meerwaardigheidsgevoel van de Europeanen. Uit zijn brieven vóór zijn vertrek naar Japan en na zijn aankomst aldaar blijkt nochtans dat hij een grote belangstelling had voor het land, maar deze belangstelling gold niet de met het heidendom verbonden Japanse cultuur als zodanig. Veel meer betrof het de begaafdheid en de geschiktheid die hij bij de Japanners meende te ontdekken om het Christendom en de Europese cultuur aan te nemen⁵. Toch menen we dat hij zo breed van inzicht

⁵ Cfr. G. Schurhammer S.I. et I. Wicki S.I., *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque ejus scripta. Nova editio ex integro relecta textibus, introductionibus, notis, appendicibus aucta*, Romae, 1944-1945, T. I, Ep. 59 (20 januari 1548), p. 391; de lof, die Franciscus hier toezwaait aan Yajirô, een Japans bekeerling, betreft zijn begaafdheid en ijver om de Europese cultuur en het Christendom aan te nemen; dat de Japanners het meest leergierige onder de tot dan toe ontdekte volken zijn, heeft dezelfde betekenis. Cfr. ook *ibid.*, T. II, Ep. 108, pp. 355-356; in deze brief, gedateerd op 8 april 1552 vanuit Goa (dus toen hij Japan reeds had verlaten), schrijft hij, dat hij het plan had twee Japanse christenen, Bernardo en Mattheus, die hem naar Goa vergezelden, naar Portugal, Rome en Jeruzalem te zenden; zo zouden zij de cultuur van het christelijk Europa leren

was dat hij de opvatting zeer nabij kwam dat de weg naar het Christendom daarom nog niet noodzakelijk moest lopen over het Europees worden van de Japanners en dat een politieke macht — in casu de Portugese — niet noodzakelijk de mogelijkheid moest verschaffen om het Woord Gods voor te bereiden

Dat de Japanners op hem een uitstekende indruk maakten lijdt geen twijfel Daarvan getuigt zijn brief van 5 november 1549 waarin hij schrijft dat Japan onder de tot dan toe ontdekte volken het beste en moeijlijk te overtreffen is⁶

Zijn houding ten aanzien van de Japanse religies is nogal negatief, polemisch en onkritisch Dat blijkt reeds uit de tekst van zijn brief van 22 juni 1549, geschreven vóór zijn aankomst in Kagoshima waarin hij onder meer schrijft dat hij zeker is van de overwinning op zijn vijanden⁷. Naar het oordeel van het Christendom van zijn tijd over de andere religies was het niet zijn bedoeling de wereldbeschouwing en de twijfelachtige zeden van de Japanners uit te zuiveren en te verbeteren maar het Boeddhisme, de leer van de duivel, helemaal te doen verdwijnen De boeddhistische monniken en de shintôistische priesters, als bedienaars van de niet-christelijke religies, waren voor hem de exponenten van het heidendom. De overtuiging van de toenmalige opvatting dat een on-

kennen en daarover na hun terugkeer in Japan met hun landgenoten kunnen spreken (Gemakkelijkshalve duiden we verder de brieven van Xaverius aldus aan Schurhammer, *Ep Xav*) George A Mueller, M M, *The Catechetical Problem in Japan (1549-1965)*, Tokyo, 1967, pp 3-11, lijkt ons te overdrijven door te schrijven dat Franciscus zich stelde tegen de denkgewoonte van zijn tijd, die hierin bestond 'Conversion to Christianity had virtually meant giving up one's native culture and in time one's language besides destroying all traces of one's religious past' (p 3), de hierboven geciteerde brieven spreken dit tegen, de auteur komt dichter bij de waarheid waar hij noteert 'His fundamental attitude was to accomodate to the mentality of his audience Only time could teach him how to do it' (p 5) Cfr ook Paul Aoyama Gen, S V D, *Die Missionsstatigkeit des hl Franz Xaver in Japan aus japanischer Sicht*, St Augustin/Siegburg, 1967, p 47 'Freilich darf man von Xaver, der noch nie Japan gesehen hatte, keine dem Zustand Japans bereits gut angepasste Missionsmethode erwarten Sie musste erst im personlichen Kontakt mit Japan oder auch durch verschiedene Missionsversuche allmachlich entwickelt werden, wie auch manche seiner anscheinend von europaischen Vorbildern abhangigen Vorstellungen eine Korrektur erfahren mussten'

⁶ Cfr Schurhammer, *Ep Xav*, T II, p 186 'primeramente la gente que hasta agora tenemos conversado, es la mejor que hasta agora esta descubierta, y me parece que entre gente ynfel non se hallara otra que gane a los japanes'

⁷ Cfr *ibid*, p 149 'So hum receo e medo levamus, que he temer de offender a Deus Nosso Senhor, porque certo temos a vitoria contra nossos imigos se nos goardarmos de offender a Deus'

gedoopte het heil bijna niet kon verkrijgen, gaf aan zijn missiewerk een zeer grote ernst. Wel was hij bereid concessies te doen aan de Japanse geplogendheden en wilde hij zich aanpassen aan cultureel hoogstaande Japanners, maar toch was hij ook hierin terughoudend. Hij zag in dat het noodzakelijk was zich aan te passen aan de kleding, het eten, enz. Hij meende dat hij dit doen kon, vermits het maar zou geschieden zonder God te beledigen en zou strekken tot Gods eer.

Hij was er zich ook van bewust dat een eenvoudige uitleg van het geloof zoals dat volstond in Indië, helemaal niet voldoende was voor de Japanners. Daarom moest hij zich inlaten met discussies met de catechumenen en met twistgesprekken met de monniken in tegenwoordigheid van hun gelovigen. Hij moest er dus terdege rekening mee houden dat de heilsboodschap die hij verkondigde, door zijn tegenstanders gewikt en gewogen zou worden. In zijn onderricht beriep hij zich op de algemene menselijke natuur, het menselijk geweten dat goed van kwaad weet te onderscheiden; maar de niet-christelijke religies zien als op God gericht, lag niet in zijn begripsvermogen.

Op de Shintô had Franciscus geen juiste kijk. Wel lezen we in een van zijn brieven dat vele Japanners de zon en de maan aanbidden⁸.

Met het Boeddhisme had hij veel meer te maken⁹. Hij bezag deze religie zeer wantrouwig. De moeilijkheden die hij derhalve zou onderkennen, werden hem daarom niet in de eerste plaats door de monniken in de weg gelegd, omdat hij hen de christelijke leer verkondigde, maar wel omdat hij hun concrete levenswijze streng bekritiseerde. Maar dat belette hem niet tegelijkertijd een soort openheid van geest te bewaren. Zo had hij b.v. contact met de boeddhisten van Kagoshima en Yamaguchi. In Kagoshima raakte hij bevriend met Ninshitsu, de abt van een Zen-klooster. Deze man leidde een hoogstaand leven en Franciscus had oprechte eerbied voor hem¹⁰. Door hem leerde hij de meditatie-praktijk kennen. Over de invloed van Ninshitsu op het denken van Franciscus schrijft Gössmann :

⁸ Cfr. Schurhammer, *Ep. Xav.*, *ibid.*, p. 188 : "Muchos destos adoran el sol y otros la luna"; cfr. ook Georg Schurhammer, S.J., *Shin-tô. Der Weg der Götter in Japan. Der Shintoismus nach den gedruckten und ungedruckten Berichten der Japanischen Jesuitenmissionäre des 16. und 17. Jahrhunderts - Shintô. The Way of the Gods in Japan according to the printed and unprinted Reports of the Japanese Jesuit Missionaries in the 16th and 17th Centuries*, Bonn/Leipzig, 1923, p. 38.

⁹ Reeds vóór zijn aankomst in Japan had Franciscus een oppervlakkige kennis van het Boeddhisme, omdat Yajirô vóór zijn bekering lid was van de Shingon-shû.

¹⁰ Cfr. Schurhammer, *Ep. Xav.*, T. II, p. 190 : "Es este Ninxit tanto my amigo, que es maravilha".

JAPAN EN HET CHRISTENDOM:

naar de overstijging van een dilemma

II

PROEFSCHRIFT

ter verkrijging van de graad van doctor in de Godgeleerdheid
aan de katholieke universiteit te Nijmegen, op gezag van de
rector magnificus Dr G. Brenninkmeijer, hoogleraar in de faculteit der sociale wetenschappen, volgens besluit van de senaat
in het openbaar te verdedigen op woensdag 23 juni 1971, te 14 uur
precies door

ERNESTUS DIONYSIUS PAULINUS FRANCISCUS PIRYNS
geboren te Moerzeke (België)



LANNOO | TIELT | UTRECHT

**Gezet, gedrukt en gebonden bij
Drukkerij-Uitgeverij Lannoo nvba, Tielt - 1971**

**© Bij de auteur
Printed in Belgium**

**D|1971|45|29
ISBN 90 209 0387 X**

Boeddhisme vanuit China naar Japan gekomen is. Hij kent de namen van *Shaka* (*Sākyamuni*) en Amida die, hoewel ze mensen waren, door de Japanners als goden vereerd worden en grote boetedoeners waren. De boeddhisten loochenen het bestaan van de schepping van wereld en ziel, maar kennen het bestaan van hemel en hel. Hij is vol hoop voor de toekomst van de Japanse missie en heeft grote achting voor het land. Hij ziet Japan als zeer goed voorbereid voor het Christendom en vraagt dat heilige personen naar het land zouden gestuurd worden. Tevens wijst hij op het feit dat de missionering er zeer moeilijk is¹⁴.

2. *Cosme de Torres* (1510-1570). Deze missionaris was samen met Franciscus naar Japan gekomen¹⁵. Hij was het die de eerste *dōjuku* (lett. mede-bewoners) liet vormen¹⁶. Deze *dōjuku* waren de eerste lekenhulpers in dienst van de missie. Uit een groep van deze mensen groeide een eerste catechistenschool en uit de catechisten kwamen de eerste jezuïeten-broeders. Eén ervan was broeder Lourenço, die zijn activiteiten concentreerde in Kyōto, waar hij met succes werkte onder de hogere klasse van de bevolking omwille van zijn kennis van de Japanse religies en zeden¹⁷.

¹⁴ Cfr. *ibid.*, p. 291 "Porque la tyerra de Japon es muy dispuesta para se perpetuar la chrystiandad entre ellos, todos los trabajos que se toman son byen empleados, y assy byvo con mucha esperança que vuestra S Charydad mandara de alla santas personas para Japon, porque entre todas las tyerras descubyertas destas partes, sola la gente de Japon esta para en ella se perpetuar la chrystiandad, byen que esto a de ser con grandissimos trabajos"

¹⁵ Cfr. Josephus Franciscus Schutte, S.J., *Introductio ad Historiam Societatis Jesu in Japonia 1549-1650 ac Prooemium ad Catalogos Japoniae edendos ad edenda Societatis Jesu Monumenta Historica Japoniae Propylaeum*, Romae, 1968, pp. 313 en 455 Cosme de Torres volgde Franciscus Xavierius na diens vertrek op als overste van de missie van Japan en bleef dat gedurende 18 jaar; cfr. *ibid.*, p. 41. Voor zijn dood in Japan in 1570: cfr. *ibid.*, pp. 42, 315 en 719

¹⁶ De naam *dōjuku* is ontleend aan de bonzenkloosters en de knapen die daar in dienst waren. Zie daarover ook Schutte, *oc.*, p. 376: "... ac primum quidem eorum, qui, mutuato a monachis buddhistis nomine, *Dōjuku* vocabantur: qui in domibus Societatis viventes ac religioso vestimento (a Patrum Fratrumque tamen veste distincto) usi, vel studii incubebant, ut ad futurum apostolatam sese pararent, vel in cultu divino, praedicatione, librorum compositione, pictura, arte incidendi imagines, typographia aliisque plurimis modis opus Societatis juvabant"

¹⁷ Over deze persoon, cfr. Kataoka Yakichi, *Life of Brother Lorenço*, in M.B., Vol. III, (1949), pp. 12-25 Het was waarschijnlijk deze Lourenço die Franciscus op de hoogte stelde omtrent de ware betekenis van het woord *Dainichi*, cfr. Joseph Jennes, C.I.C.M., *History of The Catholic Church in Japan from its Beginnings to the Early Meiji Period (1549-1873)* (Missionary Bulletin Series, Vol. VIII), Tokyo, 1959, p. 17

"Sicher aber hat ihm die Begegnung mit dem Zen-Monch Ninshitsu dazu verholfen, sein Urteil über das Heidentum zu revidieren und vielleicht extreme theologische Standpunkte bezüglich der Heilsmöglichkeit der Nichtchristen zurückzunehmen" ¹¹

In Yamaguchi had hij ook disputen met de monniken Zijn verhouding tot deze mensen was aanvankelijk vriendschappelijk Maar deze vriendschappelijkheid kan verklaard worden uit een zekere confusie te wijten aan de termen die gebruikt werden in de gesprekken Franciscus noemde de christen God *Dainichi* in overeenstemming met de Shingon-leer Hij verklaarde zijn Godsbegrip aan de Shingon monniken, die er hem op wezen dat de inhoud van zijn leer en die van de Shingon shû dezelfde was Dat maakte hem achterdochtig en weldra ontdekte hij via bekeerlingen dat *Dainichi* van de Shingon shû geen persoonlijke God was Er was dus klaarblijkelijk een ambigue situatie ontstaan die hij niet kon laten voortduren Liet hij, vóór hij zijn vergissing ontdekte, door de straten van Yamaguchi verkondigen Bid tot *Dainichi*", nu trok hij met broeder Fernandez door de stad met de boodschap Bid niet tot *Dainichi*" Om alle misverstand uit de weg te ruimen, gebruikte hij van dan af de latijnse term *Deus*¹² De vriendschap met de bonzen veranderde in vijandschap

Franciscus was zodanig door zijn missiewerk in beslag genomen, dat hij maar weinig kans zag zich dieper te bezinnen over zijn ervaringen met de Japanse religies Maar wel bemerken we dat hij, toen hij Japan verliet en op terugreis was naar Indie, gereflecteerd heeft op zijn belevenissen Dat komt tot uiting in zijn twee brieven gedateerd op 29 januari 1552¹³ Hij stelt groot belang in de Japanners en hun religies Hij kent het bestaan van negen boeddhistische secten Hij kent de kloosters van de monniken en de nonnen en hun gedragingen Hij weet dat het

¹¹ Cfr Elisabeth Gossmann, *Religiose Herkunft - Profane Zukunft? Das Christentum in Japan*, München, 1965, p. 66

¹² Cfr Georg Schurhammer, S.J., *Das kirchliche Sprachproblem in der japanischen Jesuitenmission des 16. und 17. Jahrhunderts Ein Stück Ritenfrage in Japan*, in *Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur und Völkerkunde Ostasiens* Band XXIII Tokyo, 1928, pp. 25-42 Daaruit lichten we volgende passage: Das Dainichi Erlebnis war die erste grosse Offenbarung für die in der Gedankenwelt des esoterischen Buddhismus noch völlig unerfahrenen Missionare Die Frage des Gottesnamens war dadurch für den hl. Franz Xaver in ein neues Stadium getreten fortan predigten er und seine Gefährten nicht mehr das Gesetz des Dainichi, sondern das Gesetz des Deus (p. 33) Het gebruik van het woord *Deus* was echter ook ongelukkig daar het in zijn uitspraak sterk gelijkt op het Japanse woord *Dai usô* dat grote leugen betekent

¹³ Cfr Schurhammer, *Ep. Xav.*, T. II, p. 254-279 en 286-293

Als belangrijk missioneringsmiddel gebruikte men het gesprek waaruit de disputen ontstonden. Op de voorgrond van deze disputen stond het Boeddhisme. Bekend zijn de disputen van de Torres met de boeddhisten van Yamaguchi in 1551¹⁸. In deze disputen ging het over het bestaan van God als eerste beginsel van alles, Gods eigenschappen, de schepping van de wereld met de mensen, de dieren en de planten; de mensen kunnen onderscheid maken tussen goed en kwaad en leggen daarvan getuigenis af door het feit dat zij na het begane kwaad gewetenswroeging hebben; de menselijke ziel is geschapen door God, van Hem gaat zij uit en naar Hem keert zij na de dood terug om haar beloning of straf te ontvangen; er bestaat een duivel en de mens werd verlost door Christus¹⁹.

Dat deze openbare disputen plaats grepen, hoeft ons niet te verwonderen. Als vorm van academisch gesprek was het dispuut aan de Europese universiteiten sedert de middeleeuwen in gebruik. Maar ook de boeddhistische secten in Japan kenden dergelijke vormen van discussie, waarbij het erom ging met elkaar te wedijveren en de beste leer te doen zegevieren. Wie overwon, bewees daardoor de best gefundeerde leer en de meest zinvolle religie te bezitten. Zo vond bij deze disputen tussen missionarissen en boeddhistische priesters een soort ontmoeting plaats tussen oost en west²⁰. Het apologetisch karakter van dergelijke disputen, zoals tussen Cosme de Torres en de bonzen van Yamaguchi, springt duidelijk in het oog. Het doel dat men wilde bereiken was de bonzen en het gewone volk — dat bij dergelijke disputen aanwezig was — bewust te maken dat God in hun hart iets van zijn Woord had neergelegd dat aanknopingspunten bood met het Christendom. Aldus werden dan de eerste beginselen van het Christendom bekend gemaakt en de leer van de boeddhistische secten ontzenuwd. De wijze van redeneren, die in de disputen werd toegepast, was die van de Europese scholastieke filosofie. Daarmee trachtte men de leer van de boeddhisten als fabels en mythen te kelderen. Deze fabels en mythen spraken het verstand tegen, terwijl de leer van het Christendom werd voorgesteld als volkomen redelijk.

¹⁸ Cfr Georg Schurhammer, SJ *Die Disputationen des P. Cosme de Torres SJ mit den Buddhisten in Yamaguchi im Jahre 1551 nach den Briefen des P. Torres und dem Protokoll seines Dolmetschers Br. Juan Fernandez SJ.*, in *Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Volkerkunde Ostasiens*, Band XXIV, Teil A, Tokyo, 1929.

¹⁹ In dezelfde zin grepen de disputen plaats van pater Vilela (1525-1572) en Broeder Lourenço in Kyôto en Nara, cfr Jennes, *oc*, pp 25-27. Gaspar Vilela was in 1556 samen met Melchior Nunes Barreto in Japan aangekomen, cfr Schutte, *oc*, pp 313, 465 en 551. Hij verliet Japan in 1570; cfr *ibid.*, pp. 43, 316 en 4429.

²⁰ Cfr Gossmann, *oc*, p 72.

3. *Balthazar Gago (1515-1583)* had veel met Zen-monniken te doen en schreef daarom een weerlegging van de Zen²¹. Het geschrift is echter verloren gegaan. Het was bedoeld als strategisch middel om de Zen-monniken de grond onder de voeten weg te nemen. Ze hadden immers aan de mensen verklaard dat er tussen de religie van *Deus* en de religie van Japan geen verschil bestond en dat er derhalve ook geen reden was om zich te bekeren. Wij citeren Schurhammer :

"Sie erklärten den Leuten, die Religion des Deos und die Religionen der Japanner seien eins und dasselbe; es liege darum kein Grund vor, ihre Sekte zu verlassen. "Darum wurde es nötig", so berichtet de Sylva, Gago's Gefährte, "den Unterschied zwischen der Lüge und der Wahrheit klarzulegen; wie die Religionen Japans alle auf Lüge gegründet seien, das Gesetz des Deos aber die Religion des Weges der Wahrheit sei"²².

Uit dit citaat blijkt duidelijk waarom het gaat : de niet-christelijke religies zijn leugens; alle zijn ze op de leugen gebaseerd; alleen het Christendom is de waarheid. Het is een heilige plicht de leugen te verdelgen en de waarheid, zoals die in het Christendom te vinden is, openbaar te maken; de leugen heeft immers geen recht van bestaan.

Dat de Zen-monniken verklaarden dat hun leer dezelfde was als die van het Christendom, vond ook zijn reden in het feit dat de missionarissen in hun betoog termen gebruikten die ook in het Boeddhisme terug te vinden waren. Dit was het gevolg van de catechismus, die Franciscus Xaverius in 1549-1550 met de hulp van Yajirô in Kagoshima, had opgesteld. Daarin waren een aantal boeddhistische woorden opgenomen om christelijke begrippen uit te drukken. Deze termen werden door de missionarissen gebruikt. Aldus zaaiden ze verwarring zonder het te willen. Gago kwam op het spoor van deze verwarring door de bekering van een Zen-boeddhist. Het kan ons verwonderen dat Gago persoonlijk zo laat tot die ontdekking kwam. Immers Franciscus had reeds moeilijkheden ondervonden in Yamaguchi door het gebruik van het woord *Dainichi* dat hij verving door *Deus*. Ook had in 1552 Ouchi Yoshinaga, de *daimyô* van Yamaguchi, aan pater de Torres en "de bonzen die naar ons land

²¹ Pater Balthazar Gago kwam in Japan aan op 7 september 1552; cfr. Schütte, *o.c.*, pp. 313 en 550. Hij vertrok naar Indië op 27 oktober 1560; cfr. *ibid.*, pp. 43 en 314.

²² Cfr. Georg Schurhammer, S.J., *Das kirchliche Sprachproblem in der japanischen Jesuitenmission des 16. und 17. Jahrhunderts Ein Stück Ritenfrage in Japan*, in : *Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens*, Band XXIII, Tokyo, 1928, p. 47. Broeder Duarte de Sylva was samen met Gago op 7 september 1552 in Japan aangekomen; cfr. Schütte, *o.c.*, pp. 313 en 550. Hij stierf in Japan einde april of begin mei 1564; cfr. *ibid.*, p. 314.

gekomen waren" (*raichô no sô*) de toestemming gegeven een tempel en een huis te bouwen "om de Wet van Boeddha" (*Buppô shôryû no tame*) te verspreiden.

Gago meende dat het nodig was deze schadelijke termen te veranderen omdat, als men de woorden van de waarheid met de woorden van de dwaling en de leugen behandelt, de woorden van de waarheid een valse betekenis krijgen²³. Daarom werden meer dan 50 gevaarlijke termen vervangen door Latijnse en Portugese woorden²⁴. Enkele te verwijderen termen volgens Gago waren : *Hotoke*, dat Boeddha betekent en gebruikt werd om de idee van God uit te drukken; *tamashii*, dat zonder onderscheid gebruikt werd voor de spirituele, de lichamelijke en de vegetatieve ziel en aangewend werd om de christelijke idee van ziel weer te geven; *tennin* betekent een hemels wezen maar zowel de connotatie als de Chinese karakters waren ongeschikt om het begrip van engel uit te drukken; *jôdo*, het Zuivere Land of het Paradijs van de Jôdo-shû en de Jôdo Shin-shû, werd gebruikt voor hemel; *jigoku* werd aangewend als men sprak over de hel maar betekent in het boeddhistische spraakgebruik een hel die niet eeuwig is; *Buppô*, de Wet van Boeddha werd benut om de wet van God of godsdienst in het algemeen weer te geven; *sô* of boeddhistische monnik was ook de naam die men gaf aan de katholieke priesters, enz.

4. *Melchior Nunes Barreto* († 1570). Deze provinciaal van de jezuïeten-missie in Indië bezocht Japan in 1556. Omwille van de verwarrende woorden en de daaruit voortvloeiende moeilijke situatie schreef hij een omvangrijke catechismus. Aan deze catechismus ontleent Nunes Barreto zijn belangrijkheid voor de Japanse *Kirishitan*-tijd. De vertaling in het Japans werd verzorgd door broeder Lourenço en pater Gago. Via deze catechismus werd de nieuwe Latijns-Portugese terminologie ingevoerd²⁵. Men noemt deze catechismus de *Nijûgo-kagyô*, de "Vijf en twintig

²³ Cfr. Schurhammer, *o.c.*, p. 61 en 43-90.

²⁴ Gago was de overtuiging toegedaan dat er maar twee mogelijkheden waren om het probleem van de christelijke terminologie op te lossen. De eerste was de boeddhistische woorden te behouden, maar ze door uitleg en correctie een zo exact mogelijke katholieke interpretatie te geven. De tweede bestond in een transliteratie van Latijnse en Portugese woorden, daarbij gebruik makend van het *kana*-systeem of zelfs Chinese karakters om de katholieke betekenis uit te drukken. Hoewel deze getranslitereerde termen geen betekenis konden hebben voor de Japaners tenzij ze duidelijk werden uitgelegd, had deze methode blijkbaar een voordeel: de nieuwe woorden zouden alle gevaar voor verwarring tussen Christendom en Boeddhisme uitsluiten. Er werd derhalve geopteerd voor de tweede mogelijkheid.

²⁵ Cfr. Schurhammer, *Ep. Xav.*, T. II, Appendix IX, p. 598.

Artikelen", omdat hij onderverdeeld is in 25 hoofdstukken²⁶. Deze nieuwe catechismus bleef tot 1570 het handboek van de christelijke verkondiging.

Het vastleggen van de christelijke termen bleef niet zonder gevolgen. Sommige bekeerlingen verlieten de christelijke gemeenschap in de overtuiging dat ze door de missionarissen bedrogen waren. Ze dachten immers dat ze, door christen te worden, een religie hadden aangenomen die in overeenstemming was met de leer van Boeddha en Amida. Hier ervoeren ze dus dat het Christendom niet bereid was op te gaan in de absorberende Japanse mentaliteit.

Maar de houding van de missionarissen ten aanzien van de Japanse religies bleef niet louter doctrinair. Ook op het materiele vlak grepen ze in en dat des te gemakkelijker waar de *daimyô* tot het Christendom overging. Immers daardoor werden ook de machtsmiddelen van de *daimyô* in dienst van het Christendom gesteld. Zo werden er gevallen gesignaleerd van het verdrijven van boeddhistische monniken, het in beslag nemen van kloosters die dan aan de missionarissen werden overgedragen, het vernietigen van Boeddhabeelden en boeddhistische geschriften, enz. Deze wijze van optreden had echter reacties van de boeddhisten tot gevolg. Aldus Jennes :

"... Gaspar Vilela, who, at the invitation of a Christian nobleman, Anthony Koteda, started mission work in the nearby Islands of *Takushima* and *Ikitsuki*. In a very short time 600 persons received Baptism. Both Vilela and Koteda, showing a rather imprudent zeal, proceeded to destroy the Buddhist temples. A strong opposition from the bonzes was inevitable, and one night the big cross erected in the cemetery of Hirado was pulled down. The converts avenged themselves by setting fire to another temple"²⁷.

²⁶ Wat het auteurschap van de *Nijûgo-kagyô* betreft volgen we Schurhammer, *Das kirchliche Sprachproblem*, p. 93, die Nunes als auteur aanduidt. Daarbij moet ook gevoegd worden dat Gago in grote mate bijdroeg tot het werk, daar het gebaseerd is op de taalhervormingen van deze laatste.

²⁷ Cfr. Jennes, *o.c.*, p. 19. Schutte, *o.c.*, p. 466, geeft dezelfde gebeurtenissen weer, hoewel uitgebreider wat de plaatsen betreft waar Vilela werkte en het aantal bekeerlingen dat hij maakte. "... Koteda D. Antonius, secunda post principem ('Hisho') in insulis Hiradensibus auctoritas, non multo ante baptizatus (nam unus annus ab ejus baptismo nondum elapsus erat), insulas Ikitsuki et Takushima, et in insula Hirado terras vel oppida Shishi, Kasuga, Iira regebat. quarum conversionem ardenti zelo desiderabat. P. Vilela illo anno 1300 homines ad Christum traxit sed ipsa sua methodo, qua publice sectarum buddhistarum simulacra librosque sacros flammis tradebat, vehementem bonziorum iram provocasse videtur ita ut post annum ex insulis Hiradensibus discedere coactus sit".

Uit het onstuimig optreden van de missionarissen en de reacties van de boeddhisten ontstonden dan ook de eerste locale vervolgingen.

5. *Francisco Cabral (1528-1609)*²⁸. Deze Portugese ex-officier in Indië werd in 1570 overste van de jezuïetenmissie in Japan. Onder zijn krachtig impuls kreeg de missionering een grote bloei. Toen hij aankwam telde men in Japan tussen de 20.000 en de 30.000 christenen. Dat getal was rond 1582 reeds gestegen tot 150.000²⁹. Deze stijging is mede te verklaren door het feit dat onder zijn beleid verschillende voorname *daimyô* christen werden waardoor ook vele van hun onderdanen gedoopt werden. Hierover schrijft Gössmann :

"Ausserhalb jeder Organisation und der freien Initiative überlassen, war das Wirken der christlichen Adeligen, deren Wohnsitze mit der dazugehörigen Dorfgemeinschaft sich oft zu Zentren christlichen Lebens entwickelten. Das konfuzianische System der strengen Über- und Unterordnung blieb nach aussen erhalten und ermöglichte geradezu eine Art von gebietsmässiger Christianisierung, war jedoch innerlich durchbrochen von der Heilssorge des Gebietsherrn für seine Vasallen und alle ihm untergebenen Personen"³⁰.

Hoewel we grotendeels met dit oordeel instemmen, zouden we het toch iets scherper willen nuanceren en er de bedenking aan toevoegen, dat de geloofsmotieven van de onderdanen, die hun heer volgden in het Christendom, toch niet steeds zo stevig en diep waren.

Monsterleet geeft ons een karakterisering van Cabral :

"Clairvoyant et énergique, enthousiaste et conquérant, religieux fervent et strict pour l'observance de la règle, soucieux de pauvreté et modeste dans sa mise, infatigable malgré sa mauvaise santé, il réunit les qualités d'un apôtre et d'un entraîneur. Mais de ses origines et de sa formation militaire lui vient plus d'un défaut qui handicape son action : autoritarisme, obstination, mépris de l'indigène"³¹.

Missiemethodisch voer hij een andere koers als Franciscus, de Torres en Gago. Hij wilde allereerst de geest van de Sociëteit van Jezus zuiver houden en weer doen beleven. Daarom verbood hij de paters zijden gewaden te dragen, zoals de boeddhistische priesters, maar wel katoenen

²⁸ Francisco Cabral kwam in Japan aan op 18 juni 1570; cfr. *ibid.*, pp. 315, 553 en 715. Hij verliet Japan op 19 februari 1583; cfr. *ibid.*, p. 330.

²⁹ Cfr. *ibid.*, p. 429.

³⁰ Cfr. Gössmann, *o.c.*, p. 71.

³¹ Cfr. Jean Monsterleet, *L'Eglise du Japon des temps Féodaux à nos jours. Histoire et Problèmes Missionnaires*, Toulouse, 1958, p. 50.

kleren zoals in Indie en Europa³² Hij wees ook de verdere aanpassing af aan de Japanse zeden en gebruiken De redenen daarvoor zijn groten-deels te zoeken in zijn persoonlijkheid Zoals vele Portugezen van zijn tijd had hij geen al te hoge achting voor de Aziaten We citeren nogmaals Gossmann

"P Cabral hatte im Umgang mit den Japanern als Missionar eine vorsichtige und zuruckhaltende Methode und als Mensch die Haltung des kulturell uberlegenen Europaers und Kolonisators Er schatzte die Intelligenz der Japaner, aber nicht ihren Volkscharakter, also nicht ihre Sitten und Gebrauche, ihre Hoflichkeitsformen, ihr ethisches Empfinden, ihre Kultur Sein Japanbild war insgesamt pessimistisch Deshalb ging er streng mit den japanischen Christen um, insbesondere mit den japanischen Jesuitenbrudern, und hielt es zunachst fur verfehlt, Vorkehrungen zu treffen, um eine christliche Bildung zu ermöglichen, die dennoch die japanische Kultur mit einbezog"³³

Hij had dus een negatief oordeel over het Japanse karakter Hij erkende wel de voortreffelijke eigenschappen der Japanners, maar zag hen vooral als trotse en op macht beluste mensen Zoals reeds aangestipt wist hij wel invloedrijke personen te winnen voor het Christendom, maar was hij zeer hard en ruw voor de ondergeschikte mensen, de missiehelpers, de Japanse broeders en de christenen Hij meende dat hun trots tot ketterijen en schisma zou kunnen leiden Daarom was hij ook niet gunstig gestemd ten aanzien van de vorming van een eigen Japanse clerus De taal beheerste hij niet en onder zijn bestuur ging de taalstudie achteruit Japanse broeders en *dôjuku* verplichtte hij zich aan te passen aan de Europese gewoonten Hij sloeg daarbij ook helemaal geen acht op de psychologische reacties van de Japanners

Deze superieure houding van Cabral impliceerde niet een onkunde van de Japanse religies Hij deed integendeel zijn uiterste best om ze te bestuderen Met behulp van een bekeerde bonze en van de Japanse broeder Johannes de Torres werden enkele boeddhistische werken vertaald en schreef hij daarop een 'Weerlegging van de boeddhistische Dwalingen' Tussen 1571 en 1578 stelde hij ook een nieuwe catechismus op die de *Nijûgo-kagyô* van Nunes verving Onder Cabral geraakte de Japanse

³² Cfr Schurhammer, *oc*, p 93 Torres Nachfolger Cabral, ein ehemaliger Soldat, war ein rücksichtsloser Draufgänger, ein Feind jedes Kompromisses Selbst die seidenen Kleider, welche die Patres in Nachahmung der Bonzen trugen, waren ihm ein Greuel, dem er trotz aller Vorstellungen der Missionare mit eiserner Faust ein Ende machte

³³ Cfr Gossmann, *oc*, p 110

missie in groot gevaar een verregaande europeanisering tegemoet te gaan. Dat dit proces werd tegengehouden is te danken aan pater Valignano.

6. *Alessandro Valignano (1539-1606)*³⁴. Deze jezuïet werd in 1573 tot visitator benoemd van de jezuïetenmissiën in Azië, uitgenomen de Filipijnen. In 1583 ontving hij zijn benoemingsbrief tot provinciaal van Oost-Indië. Hij bleef deze bediening uitoefenen tot 1587. Van dat jaar af werd hij wederom visitator. In 1595 werd zijn visitatiegebied beperkt tot het Verre Oosten. Hij stierf op 20 januari 1606 in Macao³⁵.

Valignano verbleef drie maal in Japan : van 25 juli 1579 tot 20 februari 1582, van 21 juli 1590 tot 9 oktober 1592 en van 5 augustus 1598 tot 15 januari 1603. Na Franciscus Xaverius is hij wel de meest markante persoonlijkheid geweest van de vroege Kerk in Japan. Een verschil tussen beide figuren, zoals Gössmann opmerkt, dringt zich nochtans op :

"Während der Arbeit von Franz Xaver eine grosse Konzeption zugrunde lag, aber eine mehr oder weniger utopische Konzeption, die nur gedacht war und noch kaum konkrete Erfahrungen verwerten konnte, ist Valignanos Ausgangspunkt die Kritik"³⁶.

De feiten dwongen hem inderdaad tot een kritische houding. De berichten die hij vóór zijn aankomst in Japan ontvangen had, hadden in zijn geest een vals beeld geschapen van de werkelijke situatie, zodat hij zich gedwongen zag aanwijzingen te geven voor een juiste berichtgeving³⁷. Hij trof de missie in 1579 aan in een treurige toestand. Hoewel het aantal christenen onder Cabral sterk was gestegen — massabekeringen waren in die tijd niet zeldzaam — was Valignano ontgoocheld. Cabral en andere missionarissen wisten hem maar weinig goeds te vertellen over de Japanners. Maar tevens was hij diep onder de indruk van de klachten die hij moest aanhoren van de kant van de *dôjuku*, de christenen en sommige christelijke *daimyô*. Uit een brief van november 1595 citeren we :

"Selbst unter den Christen herrschte solche Kälte, und so gering war ihr Zulauf zu unsern Häusern, dass sie gut zu erkennen gaben, wie unbefriedigt sie von der ungastlichen Aufnahme und der Art des Vorgehens bei den Patres waren, und die bedeutendsten christlichen Herren waren über P. Francisco Cabral so verstimmt, dass

³⁴ Voor de levensbeschrijving van deze belangrijke figuur, cfr. Schütte, *o.c.*, pp. 45-61.

³⁵ Zie daarover *ibid.*, pp. 46, 51, 54, 57, 94, 106 en 173.

³⁶ Cfr. Gössmann, *o.c.*, p. 109.

³⁷ Cfr. Josef Franz Schütte, S.J., *Valignanos Missionsgrundsätze für Japan*, Roma, 1951, Band I, Teil I, pp. 344-352.

sie ihn nicht sehen konnten Als ich das eerste Mal in Japan anlangte, kam ich nicht aus dem Staunen und der Verwunderung heraus, die Dinge in solch einem Zustand anzutreffen. Soviel Schlechtes erzählten mir P Francisco Cabral und die andern over die Japaner, dass es mich wie ein Zaubersgriff ³⁸

Valignano zag in dat hij moest ingrijpen De hervormingen die onder zijn impuls in de loop der daarop volgende jaren tot stand kwamen, waren verregaand voor zijn tijd, hoewel ze ons nu als miniem en oppervlakkig voorkomen

Deze hervormingen blijken het duidelijkst uit twee van zijn geschriften de "Advertimentos e Avisos acerca dos Costumes e Catangues de Jappão" en de "Catechismus Christianae Fidei"

De "Advertimentos e Avisos" werden in 1581 uitgevaardigd³⁹ Hier zien we hoe hij wilde dat de missionarissen zich zouden verhouden ten aanzien van de Japanse cultuur Het betreft eigenlijk een soort sociale gedragscode in zeven hoofdstukken waarin tot in de details de handel en wandel van de missionarissen wordt bepaald Ongetwijfeld werden deze principieën en voorschriften samengesteld met de hulp van een Japanse medewerker en gebaseerd op de suggesties van Japanse edellieden⁴⁰ Er zijn richtlijnen die bepalen hoe men zich in de omgang met de Japanners gezag verwerft en dat ook behoudt (hoofdstuk 1), hoe men het vertrou-

³⁸ Cfr *ibid*, 328, cfr ook *ibid*, p 329 Sie (*daimyō*) sagten mir, das Behnemen in unsern Hausern sei von dem, was sich fur Japan ziemt, so verschieden, ja ihm so entgegen, dass sie unsere Hauser nie betreten, ohne unzufrieden von dannen zu gehen Und diese Misstimmung herrsche auch bei allen anderen Herren und Christen, deswegen sehe man bei ihnen soviel Kalte Sie hatten, weil sie Christen seien, alle Bonzentempel, die ihre Lander schmuckten und ihnen Hilfe und Erholung seien, zerstort (*deshizieron*) Sie hatten dabei ihre eigenen Willen und Wunsche geopfert, weil ihnen die Patres sagten, die Tempel vertrugen sich nicht mit unserm heiligen Gesetz Deshalb scheine es ihnen ganz unvernunftig, dass sich die Patres, die in ihren Landern lebten, so wenig Muhe gaben, die feinen Sitten und das hofliche Benehmen der Japaner zu erlernen Jeden Tag begingen die Missionare gegen die Ritter und gegen sie (die Landesherren) selbst viele Unhoflichkeiten und Taktlosigkeiten Die, welche zu unsern Hausern kamen, um dort etwas Trost zu finden, gingen gewohnlich beleidigt und unzufrieden weg Die Heiden aber lachten uber sie und sagten ihnen sie hatten ja die Bonzen, die mit so feinem Benehmen lebten, verlassen und statt dessen unbekannte und so barbarische Menschen zu Lehrern gewahlt ' Cfr ook C R Boxer, *The Christian Century in Japan 1549 1650*, Berkeley/Los Angeles, 1967, 2d pr corr, p 83

³⁹ Deze instructie werd door Schutte gepubliceerd onder de titel *Il Cerimoniale per i Missionari del Giappone*, Roma, 1946, in de Portugese tekst van het oorspronkelijk manuscript met een Italiaanse vertaling, cfr ook van dezelfde auteur *Valignano's Missionsgrundsätze fur Japan*, Roma, 1958, Band I, Teil II, pp 217 265

⁴⁰ Cfr Jennes, *o c*, p 48

wen van de christenen kan winnen (hoofdstuk 2), er wordt bepaald hoe paters en broeders zich moeten bedienen van de etiquette ten aanzien van de buitenstaanders (hoofdstuk 3), dan wordt beschreven hoe men de *sakazuki* (rijstwijnkopje) en de *sakana* (vis) moet aanbieden en aannemen (hoofdstuk 4), de verhouding van paters en broeders onder elkaar wordt ook behandeld (hoofdstuk 5), daarop volgt een uiteenzetting over hoe men afgezanten en andere prominenten moet ontvangen, wie en hoe men moet uitnodigen en welke geschenken men moet aanbieden (hoofdstuk 6); tenslotte volgen bepalingen voor het bouwen van huizen en kerken in Japanse stijl (hoofdstuk 7) De Zen-monniken worden de missionarissen voorgesteld als voorbeelden en aanmaning voor het waardig vieren van de liturgie In verband met de sociale verhoudingen onder de leden van het missiepersoneel adapteerde Valignano de hiërarchische organisatie die in gebruik was bij de Zen-monniken, de meest gerespecteerde van alle boeddhistische secten. Alle werden verdeeld in zes rangen de vice-provinciaal, de 3 districtoversten van Shimo, Bungo en Miyako (Kyôto), de priesters, de broeders met geloften, de novicen en de *dôjuku* Elk lid van het missiepersoneel moest dezelfde beleefdheidsregels en hoffelijkheidsvormen onderhouden, die waren voorgeschreven voor de corresponderende rangen in de Zen-sect⁴¹ Deze vorm van aanpassing kreeg oppositie vanwege sommige missionarissen en van de generaal-overste van de Societeit, pater Claudio Acquaviva Deze laatste vreesde dat zo een onderscheid tussen de leden van de Societeit zou kunnen misbruikt worden en de geest van de orde zou kunnen schaden⁴² Derhalve werden enkele wijzigingen aangebracht, maar het principe dat ieder de Japanse etiquette zou onderhouden volgens zijn rang werd algemeen aangenomen

De waarde van de "Advertimentos e Avisos" wordt verhoogd door het feit dat Valignano overtuigd was van de superioriteit van de Europese cultuur en dat hij het anders-zijn van de Japanse cultuur als een verdorvenheid beschouwde Een aanpassing van het christendom scheen dus bijna onmogelijk te zijn en toch voerde Valignano zijn plannen door Daarbij merkt Gossman op

"Jedoch hat Valignano die Gefahr einer kulturellen Ertwurzlung der japanischen Christen deutlich gesehen und ebenso die Unmöglichkeit, mit der christlichen Botschaft auch die europäische Kultur nach Japan zu verpflanzen. Wenn er schliesslich doch zu konkreten Vorschlägen einer Adaptation des Christentums an die japanische

⁴¹ Cfr Schutte, *Il Cerimoniale per i Missionari del Giappone*, Roma, 1946,

p 91

⁴² Cfr *ibid*, p 39

Kultur gekomen ist, so wohl weniger aufgrund von klarer theoretischer Einsicht, als vielmehr von praktischen Anpassungsversuchen. Es ging doch nicht an, dass die christlichen Missionare sich wie Barbaren im Lande benahmen..."⁴³.

Een compendium van zijn eerste visitatiereis vinden we terug in zijn "Sumario de las cosas que pertenecen a la Provincia de Jappón y al govierna della, compuesto por el Padre Alexandro Valegniano, Visitador de las Indias de Oriente, dirigido a Nuestro Padre General Claudio Aquaviva". Dit geschrift werd begonnen in Japan in 1579 en voltooid in Cochin in 1583. Er komen delen in voor die de Japanse gewoonten, gebruiken en religies behandelen. Er wordt ook gewezen op het grote onderscheid tussen Europa en Japan⁴⁴.

Verder staat op zijn naam de "Catechismus Christianae Fidei"⁴⁵. Deze catechismus is samengesteld in de periode van zijn eerste bezoek aan Japan tussen 1579 en 1582. Het is nauwelijks aan te nemen dat dit werk, een meesterlijke weerlegging van de Japanse secten, alleen van Valignano zou zijn. Ongetwijfeld heeft hij hulp gehad van Japanners die Spaans en Portugees kenden en tevens goed op de hoogte waren van de ingewikkelde doctrines van de verschillende boeddhistische secten. Naar het schijnt zou een aanzienlijk deel van de catechismus van Cabral erin zijn opgenomen.

Het boek bestaat uit twee delen. In het eerste deel worden de doctrines van de Japanse secten, vooral van het Boeddhisme, uiteengezet. De bedoe-

⁴³ Cfr. Gössmann, *o.c.*, p. 112.

⁴⁴ Cfr. Josephus Franciscus Schütte, S.J., *Introductio ad Historiam Societatis Jesu in Japonia 1549-1650 ac Prooemium ad Catalogos Japoniae edendos ad edenda Societatis Jesu Monumenta Historica Japoniae Propylaeum*, Romae, 1968, pp. 91-92. De tekst van de *Sumario* werd uitgegeven door José Luis Alvarez-Taladriz, *Alejandro Valignano S.I. Sumario de las cosas de Japón (1583) (Monumenta Nipponica Monographs IX)*, Tokyo, 1954. Aan het verschil tussen Europa en Japan heeft ook Luis Frois, S.J., in 1585, wellicht in opdracht van Valignano zelf, een werkje gewijd onder de titel: *Tratado em que se contem muito susinta e abreviadamente algumas contradições e diferenças de costumes entre a gente de Europa e esta provincia de Japão*, vertaald en gecommentarieerd door Jozef Franz Schütte, S.J., onder de titel: *Kulturgegensätze Europa-Japan (1585) (Monumenta Nipponica Monographs XV)*, Tokyo, 1955. Het betreft hier een kritische uitgave van de autografische Portugese tekst van Frois met een vertaling in het Duits. Frois spreekt daarin ook over de bonzen, die met het leven en het denken van de leden van de Europese orden vergeleken worden, maar hij gaat niet nader in op het eigenlijke geestesleven, de filosofie en het religieuze denken.

⁴⁵ Cfr. Johannes Laurens, S.J., *Kirishitan Bunko. A Manual of Books and Documents on the Early Christian Mission in Japan*, Tokyo, 1957, 3d rev. enl. ed., pp. 27-29.

ling is de aanhangers van deze secten aan de waarheid van hun geloof te doen twijfelen en verder te doen zoeken, daarbij geleid door de rede Aldus komt men tot de ontdekking van God, schepper van het heelal en de enige redder. Het Christendom alleen geeft het ware begrip van God, het is redelijk het Christendom aan te hangen zoals zovele heilige mensen deden, het verspreidde zich door heilige mensen, werd geconfirmeerd door mirakels en groeide niettegenstaande alle vervolgingen Verder wordt het mysterie van één God in drie personen behandeld, de schepping van de wereld en de val van de engelen en de eerste ouders Dit eerste deel besluit dan met de geschiedenis van de dwalingen, vooral van de valse credienst waarin de mens gevallen is Deze overwegingen leiden de mens op een natuurlijke wijze tot het aanvaarden van de redenen waarom God is mens geworden en het lijden onderging zoals gebeurde in Jesus Christus, het voorwerp van het echte geloof

Het tweede deel behandelt dan in het kort de decaloog, de sacramenten als hulp om de goddelijke wet te onderhouden, het lijden en de verrijzenis van Christus, de prediking van de apostelen, de verrijzenis van de doden, de glorie van het paradijs en de pijnen van de hel⁴⁶

Hoewel deze catechismus een controversieel karakter heeft, worden geen bepaalde personen aangevallen Op het einde van het "Prooemium" tot het eerste boek wordt dit klaar uitgedrukt

"Nihil decetur, quod iniuria aliquem afficiat, vel offensione laedat sed potius eo animo, ut plane omnes intelligant, quid differat inter verum, et falsum hoc enim unum sollicite curamus, et magnopere cupimus, ut universi veram, rectamque vitae legem amplexi eam sectentur, et teneant vivendi normam, quae salvos eos ad optatissimum sempiternae vitae finem rectissime perducatur"⁴⁷

Een andere hervorming van Valignano is de nadruk die hij, in tegenstelling tot Cabral, legde op de kennis van de Japanse taal Daarom stichtte hij een taalschool Tevens gaf hij opdracht een grammatica en een woordenboek van de Japanse taal te maken, die nadien door de drukkerij, door hem in 1590 opgericht, uitgegeven werden

Een van zijn grote problemen was de vorming van een eigen Japanse clerus en eventueel ook een eigen bisschop om voor de Japanse Kerk een eigen ontwikkeling mogelijk te maken Ook hierin stond hij tegenover Cabral, die meende dat de Japanners niet rijp waren voor het priesterschap Men zag een gevaar in het feit dat zovele Japanners lid waren van de Jôdo Shin-shû, die leerde dat geloof alleen in Amida volstond

⁴⁶ Cfr Josef Franz Schutte, S.J., *Valignanos Missionsgrundsätze für Japan*, Roma, 1958, Band I, Teil II, pp 88 118

⁴⁷ Cfr *ibid*, p 94

om gered te worden. Aldus bestond ook de mogelijkheid dat de doctrine van Luther over de rechtvaardiging door het geloof alleen, gemakkelijk zou worden aanvaard door de minder ontwikkelde christenen, indien een locale clerus zulke dwalingen zou verbreiden⁴⁸. Men zag dus in de eigen aard van de Japanners gevaar tot afwijken van het ware geloof. Nochtans waren er twee seminaries opgericht in 1580. Voor de keuze van de boeken was Valignano zeer voorzichtig. In een brief van 1 december 1587 vanuit Goa schrijft hij aan de aartsbisschop van Evora :

"As regards your Lordship's opinion that heretical books should not be introduced into Japan, nor those which contain heathen mythology, this is so fit and proper that it would be a great mistake to do otherwise. This is why not only have we forbidden such things, but further ordained that the youths in all the seminaries should only study from very holy and Catholic works, whence they will learn Latin in such a way as to imbibe simultaneously Christian precepts and virtue and to abhor vices. Even as regards the philosophy and theology which we are to teach them, we must omit all mention of differences of opinion, erroneous viewpoints, and controversial topics, for a long time at least, and we must confine ourselves to teaching them only tried and tested true Catholic doctrine. Not even our holy books should be introduced indiscriminately into Japan, especially those which confute heresies and other abuses which are sometimes prevalent in European Christendom .⁴⁹.

Een noviciaat voor het opleiden van jezuïetenpriesters was reeds opgericht in 1582. De novicen werden gekozen uit de broeders en de *dōjuku*. In 1588 kwam het bisdom Funai tot stand en bisschop Luis de Cerqueira kon de eerste Japanse jezuïeten wijden in 1601. Het aantal groeide gestaag aan tot aan het uitbreken van de algemene vervolging.

Een laatste punt dat we in verband met Valignano moeten behandelen is zijn probleem rond de massabekeringen. Dit probleem was voor hem een echte gewetensvraag. De wijze waarop hij een oplossing zocht en vond geeft ons inzicht in wat hij dacht over de heilsmogelijkheid van de heidenen en de christen. Tegenover de bekeringsmotieven van de Japanners stond hij uiterst kritisch. Hij wist dat bij de hogere klasse het verlangen naar handel met de buitenlanders meespeelde en bij het gewone volk de

⁴⁸ Cfr *ibid*, Band I, Teil I, pp. 387-388.

⁴⁹ Geciteerd door Boxer, *oc*, p. 190. De kandidaten voor het seminarie zouden genomen worden uit de edele families, vooral uit de *samurai* klasse. Ze moesten toegelaten worden op jeugdige leeftijd (ongeveer 12 jaar) en hun haar moest afgeschoren worden zoals bij de jonge bonzen. Over de leiding van deze Japanse seminaries, cfr Schutte, *oc*, pp. 432-441.

gehoorzaamheid aan de feodale heer. Hij zag aan de ene kant in dat het onverstandig was veel mensen te dopen, die men daarna zonder voldoende zielzorgers en onderricht moest achterlaten. Maar aan de andere kant meende hij dat zelfs de minst onderrichte in het Christendom dicht bij het heil stond dan een gelovige boeddhist. Hij vond het een wreedheid ten aanzien van een zo grote heidense wereld, het christelijk geloof niet te verspreiden als de mogelijkheid daartoe bestond. Zelfs zo een degelijke zielzorg onmogelijk was, vond hij het toch beter dat het land christen zou zijn in plaats van heidens te blijven. Immers christenen konden in de Kerk het heil vinden niettegenstaande alle zwakheden, als ze maar van goede wil waren, ook konden ze gered worden in het stervensuur mits ze maar berouw hadden over hun zonden en op God vertrouwden, hetgeen de heidenen niet konden. Brachten verder deze massabekeringen mee dat vele gedoopten niet vurig waren, dan was er toch nog een groot getal dat leefde als goede christelijke mensen en dat naar de zaligheid verlangde. Indien ze daarentegen heidenen bleven, dan zouden ze allen verloren gaan. Tenminste de kinderen, die na het doopsel stierven vóór ze tot het gebruik van het verstand gekomen waren, kwamen terecht in de hemel, waren ze echter niet gedoopt, dan zouden ze deze genade ontberen. Verder ook werd door massabekering een einde gesteld aan de verering van de afgoden en aan de zonden die daarmee verbonden zijn. Dat laatste argument alleen reeds vond Valignano een belangrijk resultaat van massabekeringen.

Derhalve bleek hem de enige uitkomst voor het probleem te zijn de voorkeur te geven aan de massabekeringen. Het kwam er echter op aan zoveel mogelijk de nadelen ervan uit te sluiten. Hier lag dan ook een reden te meer tot het oprichten van seminaries voor de vorming van een eigen Japanse clerus.

Al met al was Valignano voor zijn tijd een man met een brede geest en een groot hervormer.

7 *Fabian Fukan* (geboren 1563-1564). Deze Japanse broeder jezuiet is de auteur van de bekende *Myôtei Mondô*. Fukan was leerling-bonze geweest in een Zen tempel vóór hij op 17 jarige leeftijd christen werd. Hij werd jezuiet in 1586. In 1605 schreef hij boven genoemd werk, een dialoog (*mondô*) tussen de twee dames Myôshû, een niet christin en Yûtei, een christin. In deze dialoog toont Yûtei aan Myôshû de dwalingen aan van het Boeddhisme, het Confucianisme en de Shintô en probeert zij haar te overtuigen van de waarheid van het Christendom. Jennes noemt dit werk het eerste christelijk apologetisch werk.⁵⁰ Daartegen menen

⁵⁰ Cfr. Jennes, *o.c.*, p. 108.

we te moeten opmerken dat de catechismussen die tot dan toe gebruikt werden, eveneens een sterk apologetisch karakter vertonen. Het boek was eigenlijk bestemd voor de vrouwen, die in afgeslotenheid leefden en dus niet rechtstreeks door de missionarissen en de lekenhulpers konden bereikt worden. Het werd ook ter studie gegeven aan ontwikkelde mannen die geïnteresseerd waren in het Christendom.

De *Myôter Mondô* bestaat uit drie volumina. Volumen I geeft een systematische uiteenzetting en refutatie van het Boeddhisme, volumen II van het Confucianisme en de Shintô waarmee gedeeltelijk ook het Chinese Taoïsme verbonden wordt, volumen III geeft een uiteenzetting van het Christendom als de enige ware religie⁵¹. Terwijl in de vorige weerleggingen van de Japanse religies het Boeddhisme en de Shintô het meest aan bod kwamen, wordt hier ook het Confucianisme behandeld, dat in die tijd groter invloed kreeg in Japan⁵². Fukun toont, evenals Ricci in China, een zekere hoogachting voor het Confucianisme en meent dat, als men Boeddhisme, Shintô en Confucianisme met elkaar vergelijkt, men in het Confucianisme veel goeds vindt. Deze hoogschatting van christelijke zijde van het Confucianisme is vrij uitzonderlijk voor die tijd. Dit is, naast een mogelijke invloed van Ricci, mede te verklaren uit het Japanner zijn van Fukun waardoor hij beter in staat was het Confucianisme te waarderen dan zijn in Japan verblijvende Europese confraters.

Tot slot vermelden we nog dat onder de vervolging toch nog enige christelijke literatuur in Japan aanwezig was. Het betreft hier niet zozeer de werken afkomstig van de drukkerij van de Jezuïeten, want deze werken werden grotendeels vernield maar wel de Chinese boeken van Ricci en van andere missionarissen. Deze werden ook gelezen door de

⁵¹ Vol. II en III in manuscript werden in 1918 door Sakamoto Kôtarô ontdekt in het grote schrijn van Ise. Fragmenten van vol. I werden ontdekt door Anesaki Masaharu en gepubliceerd in zijn werk *Kirishitan bakugashû chû no jinbutsu-jiseki* (Personages en Episoden uit de Vervolgung van de Kirishitan), Tôkyô, 1930, pp. 482-496, cfr. Laures, o.c., pp. 106-107. Een groot gedeelte van de *Myôter Mondô* werd in het Frans vertaald en gepubliceerd door Pierre Humbert-Claude onder de titel *Myôter Mondô Une apologetique chretienne japonaise de 1605* in MN, Vol. I (1938), pp. 515-548 en vol. II (1939), pp. 237-267. Van dezelfde auteur over Fabian Fukun: *Notes complementaires sur la biographie de l'ex Frere Jesuite Fabien Fukun*, in MN, Vol. IV (1941), pp. 617-621.

⁵² Fabian Fukun verwierf zijn kennis van het Confucianisme via pater Costanzo, die in Macao verbleef van 1603 tot 1605. Daar werd deze laatste met het Confucianisme vertrouwd door de Jezuïeten van de Chinese missie, vooral door Ricci, cfr. Johannes Beckmann, S.M.B., *Die Katholischen Missionen in Japan und ihre Auseinandersetzung mit den japanischen Religionen*, in *Priester und Mission* (1960) Heft IV, p. 353. Volgens Laures, o.c., p. 101-102, verbleef Costanzo in Japan van 1605 tot 1614, het jaar van zijn verbanning naar Macao, daarna werkte hij in China.

niet-christenen en beïnvloedden, zoals reeds boven vermeld werd, het denken van Hirata Atsutane⁵³ Verder hadden de crypto christenen nog verschillende manuscripten met gegevens over het christelijk geloof We bespraken reeds in het eerste deel van ons werk *Tenchi Hajimari no Koto* (Het Ontstaan van Hemel en Aarde) Er waren ook manuscripten met het *Keireto* (Credo), "De Doctrine in tien Artikelen", 'De tien Geboden', gebedenlijsten, *Konchirisan no Ryaku* (Summarium van het Berouw), gebeden voor de stervenden en liturgische kalenders met de feest en vastendagen

II DE REACTIE VAN DE NIET CHRISTEIJKE JAPANNERS

Het is duidelijk dat deze overwegend negatieve houding van de missionarissen reacties moest oproepen van Japanse zijde Van nature zijn de Japanners tolerant op religieus gebied Dat bleek uit het eerste deel van ons werk Daar toonden we ook aan dat deze tolerantie eigenlijk een dubbel aspect had het eerste aspect was het tolerante Japanse karakter zelf, het tweede aspect was de tolerantie eigen aan de aard van het Boeddhisme en Confucianisme, die zich lieten modelleren door de Japanners Wanneer nu deze tolerante religieuze mentaliteit van de Japanners een vreemde religie ontmoet die weigert tegemoet te komen aan deze al-inclusieve tendens, dan moet deze vreemde religie noodzakelijk botsingen veroorzaken Dat is dan ook het geval geweest met het Christendom Aanvallen van christelijke zijde roepen op tot defensie en tegenaanvallen De gewelddadige reactie in de vorm van vervolging hebben we eveneens beschreven in het eerste deel van ons werk en we laten ze dus buiten beschouwing We beperken ons aldus tot de reactie van Japan via de disputen en anti-christelijke geschriften

Over de anti christelijke literatuur die vanaf de 17e eeuw in Japan verscheen schrijft Van Hecken

"Cette littérature se compose de traités dialectiques attaquant directement le christianisme dans sa doctrine, sa morale et sa discipline, ainsi que de romans pleins de calomnies au sujet des chrétiens Elle fut le produit de bouddhistes aussi bien que de confucianistes qui se lièrent en cartel contre l'ennemi commun et se répandit principalement parmi la classe des samurais confucianistes mais en moindre proportion parmi les bonzes et les gens du peuple"⁵⁴.

⁵³ Cfr *supra*, Deel I, H V, p 187

⁵⁴ Cfr J L Van Hecken, C I C M, *Le problème du dialogue chrétien avec les bouddhistes du Japon*, in N Z M, XXIII Jg (1967), p 3

1 Als voorbeeld van reactie is er *het dispuut van Fabian Fukan met Hayashi Razan en het werk van deze laatste, de Hai Yaso*⁵⁵ Beide mannen hadden in 1606 een lange en levendige discussie in Kyôto⁵⁶ Het begon bij een wereldbol en geografisch-astronomische kaarten, die zich in de zaal bevonden Dan las Fabian Fukan zijn *Myôtei Mondô* voor, die afgekeurd werd door Hayashi Razan Daarop draaide het gesprek rond een voornaam onderwerp de theodicee Het ging over de prioriteit van de christelijke *Deus* of het confuciaanse principe *ri*, de rede⁵⁷ Op een of andere wijze moet Fukan de gevoelens van zijn tegenstander gekwetst hebben want sinds dit dispuut voerde Hayashi een verbitterde oppositie tegen het Christendom Wellicht ligt daar dan ook een van de redenen van zijn aandeel in het edict van *shôgun* Hidetada van 1614⁵⁸ Trouwens gedurende heel de tijd dat Hayashi in dienst stond van het *shôgunaat* toonde hij zich een heftige tegenstander van de christenen Hij schreef een relaas van zijn dispuut met Fukan, getiteld *Hai-Yaso* (Anti-Jezus) waarin hij de *Myôtei Mondô* van Fukan als volkomen waardeloos bestempelt en de argumenten van Ricci aanvalt in verband met de superioriteit van *Deus* ten aanzien van de *ri*⁵⁹

2 Dezelfde Fabian Fukan werd, zoals reeds vroeger in ons werk vermeld, afvallig Hij verliet de Societeit en gaf zijn geloof op rond 1609. Hij werd een vijand van het Christendom en publiceerde in 1620 zijn boek *Ha-Deus* (Anti-God)⁶⁰. Dit boek bracht grote verwarring onder de christenen en hielp in niet geringe mate de officiële autoriteiten in hun anti-christelijke propaganda Over de *Ha Deus* schrijft Jennes

⁵⁵ Over Hayashi Razan, cfr *supra*, Deel I, H V, pp 159 en 171

⁵⁶ Cfr Masaharu Anesaki, *Japanese Criticisms and Refutations of Christianity in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, in T A S J, Ser II, Vol VII (1930), p 2

⁵⁷ The same topic was discussed in China by Matteo Ricci in his book *T'ien Chu shih* 1 Written in 1596, it circulated widely in manuscript before being published in 1604 in Peking It seems that Razan as well as Fabian had some knowledge of this apologetical treatise, cfr Jennes, *o c*, pp 106-107, nota 3 Cfr ook *supra*, p 28, noot 52

⁵⁸ Cfr *supra*, Deel I, H V, p 159

⁵⁹ Cfr Hans Muller, S J, *Hai Yaso - Anti Jesus Hayashi Razan's anti christlicher Bericht über eine konfuzianisch christliche Disputation aus dem Jahre 1606*, in M N, Vol II (1939), pp 268 275 Cfr ook *supra*, pp 28, noot 52 en 30, noot 57

⁶⁰ Cfr *supra*, Deel I, H V, p 160, noot 28 Cfr ook Laurens, *o c*, p 107, noot 328

"It is tragic to state that the same author in his *Myôtei Mondô* had himself clearly refuted the arguments he here brings in against the religion he sincerely professed for so many years"⁶¹.

Fukan geeft een uiteenzetting van het Christendom dat hij dan weerlegt. Hoewel het hele geschrift getuigt van bitterheid tegen het Christendom, reflecteert het ook de religieuze mentaliteit van de Japanner zelf. Hij betoogt dat Japan het land van Boeddha en van de *kami* is en gebruikt daarbij ook confuciaanse gezegden. Hij kiest de zwakke punten van het Christendom uit en weerlegt die. God is niet almachtig omdat zoveel christelijke *daimyô* hun bezittingen en leven verloren. God straft de mensen niet eeuwig, omdat dat tegen zijn barmhartigheid indruist. De val van de engelen is onverzoenlijk met Gods goedheid en alwetendheid. Het verbod van het eten van de appel is belachelijk en onwaardig en een eeuwige straf voor zo'n overtreding is onmogelijk. Een God die 5.000 jaar wachtte vóór hij een verlosser stuurde, is geen barmhartige God.

We kunnen ons terecht afvragen of het Boeddhisme hier niet doorspeelt : het Boeddhisme immers aanvaardt geen eeuwige straf want Amida en Boeddha zijn barmhartig en een eeuwige hel kent het niet. De decaloog is volgens Fukan goed uitgenomen het eerste van de geboden, maar ze zijn geen bijzondere principes van het Christendom, omdat ze universeel aanvaard zijn door de hele beschaafde mensheid. Zijn refutatie spitst zich scherp toe op het eerste gebod, want het staat radicaal tegenover de deugden van loyauteit en filiale piëteit. Christenen volgen eerder de bevelen van de priesters dan van hun feodale heer en in plaats van te luisteren naar hun ouders gehoorzamen ze aan de onderrichtingen van de priesters. Speelt hier ook niet een duidelijk confuciaanse achtergrond door ? Fukan beschuldigt de missionarissen ook van hoogmoed en arrogantie ten aanzien van de Japanners; ze veranderen de gewoonten en tradities van Japan om het land te veroveren⁶².

Hoewel persoonlijke gevoelens van Fukan zeker hebben meegespeeld in de heftigheid waarmee hij het Christendom afbrak, toch kunnen we in zijn argumentatie ook iets zien oplichten als een vorm van onbewust protest tegen de vreemdheid van het Christendom van zijn tijd.

Immers in het Japanse Boeddhisme en Confucianisme waren elementen aanwezig vatbaar voor verchristelijking. Het Boeddhisme in Japan kent een Supreem Wezen : Boeddha of Amida. Dit Supreem Wezen is eendeloos liefdevol en goed. Die liefde en goedheid verwijzen naar de liefde

⁶¹ Cfr. Jennes, *o.c.*, p. 185.

⁶² Cfr. *ibid.*, p. 184 en Boxer, *o.c.*, pp. 337-338.

en goedheid van de christelijke God. In plaats van deze verwijzing duidelijk te maken voor de bekeerlingen, wezen de missionarissen die goedheid en liefde af als duivelswerk omdat ze door de Japanners aan Amida en Boeddha toegekend werden.

In het Confucianisme zijn de loyauteit en de filiale piëteit zeer belangrijk. Deze loyauteit aan de feodale heer en de kinderlijke eerbied voor de ouders konden gemakkelijk omgezet worden in een christelijke opvatting over gehoorzaamheid en trouw aan dezelfde heer en in liefde en hoogschatting van de kinderen voor hun ouders. En nochtans hebben de missionarissen gefaald de diepte te onderkennen van de confuciaanse loyauteit en de filiale piëteit en deze verworpen precies omdat ze in hun ogen door het Confucianisme besmet en derhalve verkeerd waren.

Faiban Fukun protesteert in zijn werk eveneens tegen de gebondenheid van de missionarissen aan de koloniale politiek van de Europese mogendheden.

Fabian werd na zijn verzaking aan het Christendom priester in de Nichiren-shû. Wat ons opvalt in zijn houding tegen het Christendom is een typisch Japanse trek : hij argumenteert niet abstract en filosofisch vanuit de achtergrond van de Nichiren-leer maar hij pakt gewoon de zwakke kanten van het Christendom zeer concreet aan. Hij steunt niet op waterdicht gesloten logische argumenten. Hij schrijft b.v. dat hij nooit getuige is geweest van een christelijk mirakel en prijst tegelijkertijd de ontsnapping van Nichiren aan de dood als een echt wonder⁶³.

Met de figuur van Fukun stond de Kerk reeds midden in de vervolging, die hoewel nog beperkt, zich nadien uitbreidde tot het hele land. Het hoogtepunt was de Shimabara-opstand in 1637-1638 waarvan de onderdrukking de virtuele ondergang van de Kerk in Japan betekende⁶⁴.

3. Een ander anti-christelijke reactie is de *Taiji Jashû-ron* (Weerlegging van Slechte Dingen), samengesteld in 1648 door de Zen-monnik Sessô. Het geschrift was bedoeld als hulp voor de boeddhistische monniken, die belast waren met het uitvoeren van de anti-christelijke edicten. De *Ha-Kirishitan* (Weerlegging van de *Kirishitan*) heeft als auteur Suzuki Shôsan, eveneens een Zen-monnik. Dit stuk werd gepubliceerd in 1662.

Deze twee geschriften komen van de boeddhistische zijde. De objecties van het Boeddhisme tegen het Christendom komen hierop neer : tegen het monotheïsme van het Christendom wordt de alles doordringende Boeddha-natuur gesteld, tegen de leer van de individuele ziel wordt de eenheid van alle zielen geplaatst, het Christendom is een onvolmaakte

⁶³ Cfr. *supra*, Deel I, H. IV, p. 124, noot 49 en p. 125, noot 50.

⁶⁴ Cfr. *supra*, Deel I, H. V, pp. 160-161.

imitatie van het Boeddhisme en het verspreiden van de christelijke leer heeft alleen maar als doel Japan zowel religieus als politiek te veroveren.

4. Zoals we boven hebben aangetoond was onder het Tokugawa-tijdperk niet zozeer het Boeddhisme de drager van het intellectuele leven maar wel het Confucianisme⁶⁵. Vandaar dat heel wat confuciaanse geleerden zich tegen het Christendom keerden. Hayashi Razan vermeldde we reeds omwille van zijn polemieken met Fabian Fukun in verband met de *Myôter Mondô* en in verband met *Hai-Yaso*. In de strijd van het Confucianisme tegen het Christendom bestaat er een opmerkelijk stuk, de *Kengiroku* (Onthulling van de Leugen) van 1636. Het werk wordt toegeschreven aan de jezuïet en vice-provinciaal Christovão Ferreira (1580 -ca 1654), die op 18 oktober 1633 na vijf uur marteling apostasieerde⁶⁶. Het vocabularium echter, de retoriek en de idiomaten van het boek zijn sterk Chinees zoals dat bij de confuciaanse geleerden van die tijd in de mode was. Nochtans zijn er ook gedachten en opmerkingen aan te treffen, die verwijzen naar een missionaris geïnteresseerd in de katholieke theologie. Waarschijnlijk werd het boek geschreven door een confucianist daarbij geholpen door een afvallig missionaris. Er komen aanvallen in voor op de autoriteit van de paus en de corruptie in de Kerk alsmede argumenten tegen de eucharistie en de biecht. Deze aanvallen en argumenten zijn helemaal protestants geïnspireerd en schijnen aan te duiden dat de auteur ook hulp kreeg van protestantse Nederlanders⁶⁷.

5. Een interessant werk in deze anti-christelijke literatuur is de *Daigaku Wakumon* (Problemen in verband met de Grote Leer), geschreven tussen 1686 en 1691 door de confucianist Kumazawa Banzan⁶⁸. Deze meent dat het Christendom moet uitgeroeid worden maar geeft tegelijkertijd kritiek op de wijze waarop men het Christendom tegengaat. Hij is er tegen dat elke Japanner een certificaat van de boeddhistische tempel moet bezitten en het van bovenaf opleggen van het Boeddhisme moet tegengehouden worden⁶⁹. Hij valt zelfs het Boeddhisme, de staatsreligie van de Tokugawa-

⁶⁵ Cfr *supra*, Deel I, H V, pp 168-179

⁶⁶ Cfr Boxer, *o.c.*, pp 353 en 390; Jennes, *o.c.*, p 156 en Josephus Franciscus Schutte, SJ, *Introductio ad Historiam Societatis Jesu in Japonia 1549 1650 ac Prooemium ad Catalogos Japoniae edendos ad edenda Societatis Jesu Monumenta Historica Japoniae Propylaeum*, Romae, 1968, pp. 257, 259, notae 29 en 30, 362. Over het leven van Ferreira na zijn apostasie, cfr *ibid*, pp 373-374

⁶⁷ Cfr Jennes, *o.c.*, p. 186

⁶⁸ Over Kumazawa Banzan, cfr *supra*, Deel I, H V, p 173

⁶⁹ Cfr *supra*, Deel I, H V, p 159

gawa tijd, aan door te verklaren dat de boeddhistische clerus corrupt is en geen tempelcertificaat uitreikt zonder betaling Als echte confucianist poneert hij dat het Christendom alleen maar goed kan bestreden worden door *jinsen* (welwillend bestuur)

6 Arai Hakuseki (1657-1725) schreef zijn indrukken over het Christendom neer tussen 1709 en 1710 in zijn *Seryô Kibun* (Aantekeningen over de Dingen die ik hoorde over het Westen) Hij leerde het Christendom meer van nabij kennen omdat hij als inquisiteur was aangesteld bij het verhoor van de missionaris Sidotti (1668 1715)⁷⁰ Arai Hakuseki had vele gesprekken met Sidotti over het Westen en over het Christendom⁷¹ Arai vond dat de leer van het Christendom een dwaling was Blijkbaar moet Sidotti enkele opmerkingen gemaakt hebben over het Confucianisme, die Arai niet bevielen Hij verwerpt de doctrine van *Deus* als onverzoenbaar met de confuciaanse *ri* Ook heeft de gewone mens zich slechts te bekommeren om de vijf confuciaanse relaties, terwijl de verering van de Hemel of van de Heer des Hemels de zaak van de keizer is Sidotti heeft gehandeld tegen de filiale pieteit, omdat hij zijn oude moeder en zijn reeds bejaarde broer had verlaten om naar Japan te reizen De priester had ook gezegd dat er een scheppende God bestaat hemel en aarde en al wat zij bevatten vereisen het bestaan van een schepper De vraag van Arai was dan wie de *Deus*-schepper gemaakt heeft ? Als *Deus*-schepper op zichzelf kan bestaan, waarom dan ook niet hemel en aarde ? Volgens de christelijke leer is er een hemelse verblijfplaats voorbereid voor de goeden vóórdat hemel en aarde gemaakt werden Maar een onderscheid tussen goed en slecht vóór het bestaan van hemel en aarde is volkomen onredelijk Arai Hakuseki meende dat het duidelijk was dat zowel de christelijke ideeën over paradijs en hel als de andere leerpunten ontleend waren aan het Boeddhisme Zo kan men in het Boeddhisme terugvinden wat het Christendom leert over het paradijs in het begin blies de wind, de plaats voor het water werd afgelijnd, de vaste massa hoopte zich op en zo werd waarschijnlijk een paradijs gevormd De zondeval gelijkt op

⁷⁰ Sidotti was een seculiere priester uit Palermo (Sicilie), die in 1709 in het geheim Japan binnenkwam, vermomd als *samurai* Hij werd bijna onmiddellijk gearresteerd, ondervraagd in Nagasaki en nadien voor verder verhoor naar Edo overgebracht

⁷¹ Onze gegevens over Sidotti zijn gebaseerd op J Feenstra Kuiper, *Japan en de Buitenwereld in de Achttiende Eeuw*, s Gravenhage, 1921, pp 192 195 en 240 244, C C Krieger, *The Infiltration of European Civilization in Japan during the 18th Century*, Leiden, 1940, pp 6-7, Clemens Vawdrey, *The Story of Father Sidotti*, in MB, Vol X (1956), pp 663 667 en Clodio Tassinari, *Our Lady of Tokyo*, *ibid*, Vol XI (1957), pp 304 306

de boeddhistische leer in die zin dat de mens voedsel at waardoor zijn lichaam zwaar werd en zijn geest gebonden aan de aarde. Het onderscheid tussen de geslachten ontstond door het eten van rijst. Elk menselijk regime kan aan de boosdoeners vergeving schenken. Waarom kan de schep- per dan hetzelfde niet doen en waarom moest hij dan mens worden om te boeten voor de zonden van de mensen? De plaats waar het Christen- dom ontstond lag niet ver van Indië, het land waar het Boeddhisme tot stand kwam. Dit laatste heeft zich verspreid over al de landen rond Indië. Daarom is het ook niet te verwonderen dat de christenen beelden, het doopsel en de rozenkrans hebben en de zielsverhuizing aannemen : dat alles lijkt sterk op de boeddhistische leer en praktijken. Aldus kreeg Arai Hakuseki de indruk dat het Christendom een boeddhistische secte was.

Nochtans was Arai Hakuseki niet vijandig gezind ten aanzien van de persoon van Sidotti. Hij voelde een diep medelijden gemengd met be- wondering voor de priester. Hij stelde de autoriteiten voor hem naar zijn vaderland terug te zenden. Sidotti werd echter tot levenslange gevangenis- straf veroordeeld. Hij stierf in 1715.

7. Een vrij heftig polemisch geschrift tegen het Christendom is de *Samidare-shô* (Mijmeringen gedurende de Vroege Zomerregen) van Miura Baien, geschreven in 1784⁷². De auteur kwam nooit in direct contact met het Christendom maar baseerde zich op andere anti-christelijke werken⁷³. Een groot gedeelte van de *Samidare-shô* geeft historische notities over het Christendom in Japan. Slechts op het einde komt een korte beschrij- ving van de christelijke leer met een confuciaanse refutatie. Christendom blijft onverzoenbaar met de confuciaanse rede en ethiek. Miura argumen- teert als volgt : de leer van de Wijze vraagt dat men zijn vader als vader en zijn heer als heer zou behandelen; daarbuiten bestaan er geen objecten van verering, ook niet de God van de christenen.

8. De tot nu toe behandelde werken van de hand van boeddhistische en confuciaanse geleerden hadden geen directe invloed op de brede volks- massa. De man van de straat werd echter bewerkt via gedrukte en met de hand geschreven anti-christelijke verhalen en pamfletten. Ze waren over het hele land verspreid tot in de meest verwijderde streken. We geven één steekproef.

De *Kirishitan Shûmon Raichô Jikkî* (Het ware Verhaal van de Komst van de *Kirishitan*) was het meest verspreid en best bekend. De oudste

⁷² Cfr. Miura Baien, *Samidare-shô*, tr. Léon Hurvitz, in: M.N., Vol. VIII (1952), pp. 289-326 en Vol. IX (1953), pp. 330-356.

⁷³ Cfr. Jennes, *o.c.*, p. 187.

kopij van het grote aantal nog bestaande manuscripten dateert van 1767⁷⁴. Het verhaal bevat elementen van waarheid in die mate dat sommige erin voorkomende personen inderdaad hebben bestaan en dat sommige gebeurtenissen een connectie hebben met historische feiten. Andere gedeelten zijn zuivere verzinsels. De vreemde priesters worden voorgesteld als vulgaire kerels, die over magische krachten beschikken en gebruik maken van geld en geneesmiddelen om adepten te verkrijgen voor hun secte en om Japan aan de koning van Spanje te onderwerpen.

De vervolging van de christenheid was nu in volle gang. Bij de bevolking werd een afkeer voor het Christendom opgewekt via de maatregelen van officiële zijde en via de anti-christelijke geschriften. Daaruit resulteerde een groot wantrouwen voor het Christendom bij de gewone Japanners tot zelfs na de Meiji-restauratie.

III HET KERKBEELD

1 *Negatieve aspecten*. Toen Franciscus in contact trad met de bonzen van Yamaguchi verklaarden deze laatste dat zijn religie gelijk was aan de hunne. Dit misverstand kwam voort uit een verkeerd gebruik van termen. Hetzelfde moesten ook zijn opvolgers ondervinden⁷⁵. Maar dergelijke misverstanden kwamen niet alleen voort uit een verkeerd gebruik van termen, er is ook nog een diepere reden.

Het is immers normaal dat andersgelovige volken tenderen naar een verstaan van het Christendom vanuit de achtergrond van hun eigen cultuur en religie. Zo was het voor de hand liggend dat voor de Japanners elke religie die uit het buitenland kwam, noodzakelijk een bepaalde vorm van Boeddhisme moest zijn. Aldus waren Franciscus en andere missionarissen voor hen de exponenten van een of andere boeddhistische secte. De boeddhistische priesters ontdekten echter vrij vlug hun vergissing wanneer de missionarissen het boeddhistisch geloof begonnen aan te vallen⁷⁶.

Het is inderdaad opvallend hoe negatief de Europese missionarissen stonden ten aanzien van de andere religies en culturen.

Ze stonden negatief ten aanzien van de Japanse cultuur. De mens van de 16e eeuw en nadien, was de mens van de Renaissance. Hij was de overtuiging toegedaan dat de Westeuropese cultuur alle andere culturen overtrof, hoe groots deze laatste ook mochten zijn. Franciscus, zijn tijd

⁷⁴ Cfr. *ibid.*, p. 189.

⁷⁵ Cfr. *supra*, pp. 13-18.

⁷⁶ Cfr. Raymond Hammer, *Japan's Religious Ferment: Christian Presence Amid Faiths Old and New*, London, 1961, p. 92.

genoten en zijn opvolgers in Japan waren elk op hun manier kinderen van hun eigen tijdsgewricht. Dat belette hen echter niet elk op hun wijze de Japanse cultuur te waarderen.

Franciscus was wel enthousiast over de Japanners en vond hen een zeer ontwikkeld volk maar kon zich toch niet helemaal onttrekken aan een zeker superioriteitsgevoel, dat hij met zijn tijdgenoten en confraters in Japan deelde. Hierbij werd door deze eerste missionarissen niet helemaal uit het oog verloren dat de Japanse cultuur ook haar eigen waarde bezat, maar in feite was het zo dat ze meenden dat deze laatste het moest afleggen tegen de westerse.

Een voorbeeld van sterk superioriteitsgevoel vonden we in de figuur van Cabral, door en door fidalgo. Zijn oordeel over de Japanse cultuur en het Japanse volkskarakter was zeer negatief; vandaar ook zijn strak standpunt ten aanzien van de aanpassing aan het Japanse leven, zijn weigerachtige houding Japanners op te leiden tot het priesterschap, zijn hooghartig optreden tegen de christelijke *daimyô* en de andere christenen. Verre van zich aan te passen aan Japan wilde hij dat de Japanse broeders en de andere helpers Europese gewoonten zouden aanleren.

De figuur van Valignano komt het meest positief naar voren. Hij openbaarde zich als de man, die inzag dat de superieure houding van Cabral ongepast was en derhalve ook niet kon worden goedgekeurd. Zijn "Advertimentos e Avisos" wijzen duidelijk op een waardering van de Japanse cultuur en op een aanpassing, die voor zijn tijd verregaand was. Nochtans betrof het slechts een externe aanpassing, een soort tactische houding. In zijn lijn hebben de leden van de Sociëteit verder gewerkt.

Eng verbonden met de Europese cultuur was ook het Christendom. In de loop van de geschiedenis was het ingebed geraakt in de Grieks-Romeinse en later in de Germaanse culturen. Onbewust was de overtuiging gegroeid dat de christelijke boodschap en de cultuur van het Westen bijna één onlosmakelijk geheel uitmaakten. Aldus was een exclusivistische kijk gegroeid op de verbondenheid van deze beide. Christen worden betekende over het algemeen het Westeuropese Christendom aanvaarden in zijn geheel m.a.w. niet alleen naar zijn geloofsinhoud maar ook naar zijn westerse duiding in geloofspraktijken. Anders uitgedrukt : het Christendom, zoals het gestalte had aangenomen in het Westen, werd te sterk gezien als de definitieve vorm van het Christendom.

Een niet-christelijke religie werd aldus ook zeer negatief gezien. De aanhangers ervan werden over het algemeen beschouwd als verloren, slachtoffers van de duivel, niet in staat om tot de verlossing te geraken. Vandaar dat Camps terecht opmerkt :

"... zeker is, dat het motief van de redding uit de hel een grote rol gespeeld heeft bij al het zwoegen van St. Franciscus Xaverius.

Daarin stond hij niet alleen; integendeel voor en na hem vinden we steeds weer dit motief en het gaat gepaard met een zeer negatief oordeel over de andere godsdiensten"⁷⁷.

Er was ook een sterke tendens de niet-christelijke religies te beoordelen naar het gedrag van de niet-christen zelf en daarbij het positieve van de Shintô, het Boeddhisme en het Confucianisme over het hoofd te zien. De consequenties van deze tendens zijn volgens Hammer niet gering :

"For the Christian to obtain a sympathetic understanding of the beliefs of a non-Christian religion he must recall that, as he would not wish Christianity to be adjudged by its adherents (even though a faith should produce its fruits), so he is not to judge other faiths by the frailties of those who are not always their best adherents"⁷⁸.

De geschriften van de missionarissen van die tijd waren bijna alle apologetisch en aanvallend. Voortdurend werd een intolerant standpunt ingenomen. De catechismussen die werden opgesteld, hadden een aanvallend karakter. Shintô werd gezien als waardeloze afgodendienst, het Boeddhisme werd bestudeerd en beschreven om de dwalingen en de leugens die het bevatte beter te kunnen aantonen. Een positieve noot over het Confucianisme vonden we in de *Myôter Mondô* van Fabian Fukan, maar dat was dan ook een Japanner. Van dezelfde apologetische en aanvallende instelling getuigden de vele disputen die met de bonzen gehouden werden.

Het Christendom werd meestal voorgesteld als conform aan de rede, een methode die, naar ons oordeel, ook niet zo gelukkig kan genoemd worden; immers de Japanner hecht niet in de allereerste plaats belang aan een religieus systeem, omdat het precies berust op een sluitend geheel van rationele gegevens. Het catechisatie-systeem drukte sterk op de schepper-God, de onsterfelijkheid van de ziel, de erfzonde, enz. Dat zijn weliswaar belangrijke gegevens van de christelijke boodschap, maar nergens sloot men hiermee aan op bestaande grondelementen van de Japanse religies, die nochtans ook op een of andere wijze deze zaken behandelen, hetzij in negatieve hetzij in positieve zin. Daarbij moet echter ook opgemerkt worden dat we hier de toenmalige missionarissen recht moeten aandoen : niettegenstaande ze hun best deden om de Japanse religies te begrijpen, was ook onkunde mede de oorzaak van een onaangepaste bekeringsmethode. Ze realiseerden zich niet helemaal de religieuze constellatie van Japan, de natuur van het Boeddhisme en de draagwijdte van het Confucianisme à fortiori begrepen ze ook niet helemaal de zin van de bestaande geloofspraktijken.

⁷⁷ Cfr. Camps, a.c., p. 146.

⁷⁸ Cfr. Hammer, o.c., p. 92.

Niet alleen de religies werden aangevallen, maar ook het concrete leven van de niet-christenen zelf. Sansom noteert :

"Some of the disagreements between Europeans and the Japanese can be ascribed to pure ignorance. The Jesuits, impressed by what they saw of corruption and laziness in the monastic life in Japan, were inclined to blame the Buddhist religion for the faults of its less worthy practitioners. Themselves ascetics of strong conviction and abundant vitality, they abhorred the easy-going scepticism and the self-indulgent habits of the Buddhist monks, and from this it was but a short step to condemning Buddhist doctrine as if it encouraged such misdemeanours"⁷⁹

Franciscus zelf stelde het slechte gedrag van sommige bonzen aan de kaak. Hoewel hij een diepe vriendschap en verering koesterde voor Ninshitsu, aarzelde hij niet in zijn sermoenen de immorele praktijken van de bonzen te hekelen. Gedurende zijn reis naar Kyôto werd hij ontvangen in een Zen-klooster. De bonzen geloofden niet in het leven na de dood en misbruikten knapen om aan pederastie te doen. Hij voer heftig uit tegen de monniken omdat ze zo schaamteloos zondigden en niet geloofden in het toekomstig leven, terwijl ze nochtans het volk tegelijkertijd voorhielden funeraire ritën tegen betaling te laten voltrekken.

Deze onderwaardering van de Japanse religies werd misschien nog verscherpt door de spiritualiteit van Ignatius van Loyola. Zo schrijft Monsterleet over pater Organtino (1533-1609), een enthousiast missionaris die het Japanse volk hoogschatte:

'Pour Organtino, jésuite, la fin de l'apostolat missionnaire s'inscrit dans les cadres familiers des méditations des Exercices Spirituels de saint Ignace, le Règne et les Deux Etendards. C'est un combat avec le Christ contre Satan, "pour l'honneur et la gloire du Seigneur". Aussi les missionnaires doivent-ils se regarder comme des chevaliers insignes au service du Christ, placés en avant-garde. Cette conception — non pas militaire au sens actuel du mot — mais chevaleresque, imprègne toute l'activité missionnaire d'Organtino"⁸⁰.

Als nu deze negatieve houding ten aanzien van de Japanse religies en de bonzen daarbij soms nog gepaard ging met daden b.v. het vernietigen van tempels en beelden, dan is het ook begrijpelijk dat er van de niet-christelijke kant reactie kwam.

Deze houding van de missionarissen affecteerde ook de christenen tot het christelijk geloof overgaan betekende zo veel als een totale breuk

⁷⁹ Cfr. G. B. Sansom, *The Western World and Japan. A Study in the Interaction of European and Asiatic Cultures*, New York, 1951, 2d pr., p. 123.

⁸⁰ Cfr. Monsterleet, *o.c.*, p. 159.

We citeren Gössmann :

"Mit dem Eintritt in die christliche Gemeinde war wie von selbst ein Fremdwerden gegenüber den bisherigen Bindungen und Lebensordnungen gegeben..."⁸¹.

Onder Cabral zou het inderdaad zo ver komen dat de breuk zich niet alleen moest voltrekken op het religieuze vlak alleen, maar zich ook moest doorzetten op het culturele vlak. Daarom zijn ook de hervormingen van Valignano zo betekenisvol en getuigen ze van veel gezond verstand en van een voor die tijd verregaande aanpassing.

Het bekeringswerk van de missionarissen leidde tot de opbouw van de Kerk. In de Kerkvorming van de tijd tussen 1549 en 1868 kunnen we twee lijnen onderscheiden: de lijn gevolgd door de jezuïeten en een andere lijn gevolgd door de groep van franciscanen, dominicanen en augustijnen.

Wat de jezuïeten betreft is het duidelijk te zien dat zij de voorkeur gaven aan Kerkvorming via de bekering van de leidende klasse en de leiders van de massa. Franciscus zelf trok naar Kyôto om de keizer te spreken, maar hij mislukte in zijn opzet⁸². Daarop richtte hij zich tot de locale heer van Yamaguchi van wie hij de toestemming kreeg om te prediken⁸³. Tijdens zijn verblijf in Japan beperkte zijn apostolaat zich vrijwel tot individuele bekeringen. Maar na zijn vertrek gelukten zijn confraters erin verschillende *daimyô* te bekeren wiens onderdanen dan ook — soms gedwongen — in massa overgingen tot het Christendom. Onder Cabral was derhalve de Kerk aardig op weg om in sommige streken een alomvattende volkskerk te worden. De methode om eerst de leiders te bekeren en via hen het volk, was goed bedoeld. De *daimyô* zouden het christelijk ideaal door hun leven aan hun onderhorigen moeten voorhouden. Dit systeem had inderdaad voordelen. Het volgen van hun heer in de bekering werd door de onderdanen gezien in een confuciaans kader, zoals we boven hebben aangestipt⁸⁴. Wellicht hebben de missionarissen zelf niet diep onderkend hoe sterk de confuciaanse relatie meester-

⁸¹ Cfr. Gössmann, *o.c.*, p. 89.

⁸² Franciscus Xaverius kwam in Kyôto, Miyako, in januari 1551. Deze stad was het centrum van het culturele en religieuze leven van Japan. Daarom wilde Franciscus er van de hoogste autoriteiten de toestemming bekomen om het evangelie te prediken. De figuur van de keizer was wel geëerd, maar had niet de minste macht. Het gelukte Franciscus trouwens ook niet tot bij de keizer te geraken: cfr. Schütte, *o.c.*, pp. 603-604, 630 en 655. Dat hij bij die gelegenheid ook naar de Hiei-zan, het centrum van de Tendai-shû, zou gegaan zijn is, hoewel niet onwaarschijnlijk, niet met zekerheid te bewijzen: cfr. *ibid.*, p. 630, noot 2. Cfr. ook Jennes, *o.c.*, pp. 14-15.

⁸³ Cfr. Schütte, *ibid.*, pp. 655-656.

⁸⁴ Cfr. *supra*, p. 19.

onderdaan hier doorwerkte. Maar de massabekeringen hadden ook hun gevaren. Viel de *daimyô* af, stierf hij en werd hij opgevolgd door een niet-christen, dan was de kans groot dat ook een groot deel van de christenen hem volgde en zich uit de Kerk terugtrok. Een ander gevaar was de onmogelijkheid tot voldoende instructie van zoveel bekeerden. Valignano heeft dit probleem duidelijk onderkend maar zijn eigentijdse negatieve kijk op de Japanse religies hielp hem tot de oplossing ervan: beter veel gedoopte maar weinig geïnstrueerde mensen dan vele ongedoopten bloot te stellen aan het verlies van het eeuwig heil⁸⁵. Aldus vinden we bij de jezuïeten Kerkvorming van bovenuit. Praktische ondervinding leidde hen bij hun werk. Ze begrepen na enige tijd dat het vernietigen van tempels en het verbranden van beelden nefast moest werken op de evolutie van de missionaire activiteit. Na de eerste decade van de 17e eeuw hielden ze daarom ook aan het principe geen agressieve bekeringsmethoden toe te passen en ook geen tempels meer te verbranden, zelfs niet in het gebied van christelijke *daimyô*. De tempels moesten geleidelijk worden overgenomen en veranderd in kerkgebouwen of gewone verblijven. In diezelfde tijd hielden ze ook aan de regel dat het evangelie moest verkondigd worden zonder daarbij de Europese gewoonten en gebruiken in te voeren. Tegen de Japanse zeden moest men alleen optreden, indien ze in conflict waren met de christelijke moraal⁸⁶.

Een andere lijn volgden de franciscanen, die in 1592 aankwamen. Deze lijn werd ook opgenomen door de dominicanen en de augustijnen. De franciscanen vonden dat de jezuïeten een te grote indulgentie toonden ten aanzien van de bestaande culturele patronen, te sterk japaniseerden en zich te zeer verbonden met de leidende klasse. Vandaar dat deze franciscanen, onder oogluikend toezien van Toyotomi Hideyoshi, vrij en in het publiek in pij rondliepen, kerken bouwden en plechtige religieuze diensten hielden. Dat gebeurde in de tijd dat het verbanningsdecreet van Toyotomi Hideyoshi van 1587, hoewel pas doorgevoerd in 1597, officieel van kracht was, terwijl de jezuïeten gewone kleren droegen en met meer omzichtigheid te werk gingen. Daarbij wendden de franciscanen zich ook veel meer tot de lagere klasse van de bevolking, de armen en de leprozen. Gewoonlijk waren een hospitaal en een dispensarium aan hun missiestaties verbonden. De tendens van de franciscanen, en met hen van de dominicanen en augustijnen, was derhalve zo dat ze meer nog dan de jezuïeten gevaar liepen te botsen met de Japanse cultuur en instellingen en dat ze een christengemeenschap wilden opbouwen van onderuit⁸⁷.

⁸⁵ Cfr *supra*, pp 26-27

⁸⁶ Cfr Boxer, *o.c.*, pp 228-229

⁸⁷ Cfr *ibid.*, pp 231-236

Negatief voor de Kerk werkten ook de nauwe relaties die de missionarissen onderhielden met de Europese machten de jezuiten met Portugal en de franciscanen, dominicanen en augustijnen met Spanje. Deze binding werd dan ook een van de redenen die de vervolging in de hand zouden werken. Nochtans mogen we niet denken dat als enig motief van de vervolging de politiek een verklaring kan geven. Van de Europese kant was er weliswaar wedijver tussen Spanje en Portugal en nadien deden de Hollanders en de Engelsen nog hun duit in het zakje om handel te kunnen drijven met Japan. Van Japanse kant verlangde men trouwens ook handel te drijven met Europa. De vervolging en nadien de afsluiting van het land kunnen echter niet alleen in dit politiek kader gezien worden: het is niet zo dat de Japanse machthebbers alleen het land voor Spanje en Portugese overheersing wilden behoeden en daarom de missionarissen als verdachte helpers van de Europese machten verbanden of ter dood brachten. Deze uitleg volstaat niet. Er waren ook andere motieven aanwezig. Tokugawa Ieyasu was een gelovig man en was omgeven door boeddhistische priesters en confucianisten. Deze bonzen en confucianisten hadden hun inbreng in het edict van Hidetada van 1614 waardoor het Christendom verboden werd en een strenge boeddhistische supervisie werd opgelegd. De anti-christelijke activiteiten en geschriften onder de tijd van de afsluiting van het land, toen geen enkel priester meer in het land aanwezig was, zijn eveneens van religieuze aard. De bekering van de Japanners in de Tokugawa tijd kon gevaarlijke gevolgen hebben, omdat daardoor het hele systeem van de traditionele loyaleiteit op losse schroeven kon komen te staan. Deze loyaleiteit had geen absolute waarde meer maar enkel nog een conditionele waarde. Daarom meent Bellah dat de vervolging onder de Tokugawa niet exclusief te verstaan is als een politieke vervolging. Het was veel meer een vervolging van religieuze aard omdat het Christendom het hart van het traditionele waardesysteem met zijn religieuze basis bedreigde. Het bracht de basisstructuur waarop het Tokugawa-regime de samenleving had gevestigd in gevaar en elke samenleving reageert met harde vervolging wanneer ze denkt dat de kern van haar waarden wordt aangetast. Zo kon het Christendom in de ogen van de autoriteiten fataal worden voor de loyaleiteit en de filiale pieteit. De vervolging had dan ook tot doel de toenmalige samenleving van Japan en haar waardesysteem te beschermen⁸⁸.

Negatief werkten ook de meningsverschillen tussen de jezuiten en de franciscanen, meningsverschillen die mede de oorzaak waren van de on-

⁸⁸ Voor deze opinie van Bellah, cfr. Joseph J. Spae, CICM, *Christian Corridors to Japan*, Tokyo, 1965, p. 140, noot 16.

dergang van de missie. Sommige conflicten tussen beide groepen waren van individuele en lokale aard en aan beide zijden werden ernstige pogingen gedaan om tot een betere verstandhouding te komen. De grootste moeilijkheid lag echter in het dubbelzinnige karakter van de canonische en civiele situatie van de franciscaanse aanwezigheid in Japan. De jezuïeten beriepen zich op de breve van Gregorius XIII en de franciscanen op de breve van Sixtus V. De franciscanen kwamen als gezanten van de Spaanse goeverneur van Manila, maar begonnen ook aan apostolaat te doen waarbij ze de tegenwerking kregen van de jezuïeten. Het edict van Toyotomi Hideyoshi van 1587, hoewel eerst niet strikt toegepast, moest de franciscanen tot voorzichtigheid aansporen. Het incident met de San Felipe in 1596 zou de maat doen overlopen. Dit incident deed Hideyoshi vrezen dat de Spaanse missionarissen vooropgezonden waren om Japan te veroveren. Dat alles eindigde in de kruisiging van Nagasaki in 1597. Toen nadien de franciscanen vanaf 1598 tot 1614, de dominicanen en de augustijnen vanaf 1602 tot 1614 in Japan werkten, deden zich opnieuw wrijvingen voor tussen de jezuïeten en de andere orden. Nochtans was de aanwezigheid van de drie laatstgenoemde orden in Japan gerechtvaardigd door de officiële toestemming van Rome, gegeven in 1608⁸⁹.

Jammer voor de *Kirishitan*-tijd was ook het verschil tussen de christelijke confessies: katholiek en protestant. De aanwezigheid van de Hollandse en Engelse handelaars bracht moeilijkheden mee. De Portugezen beschouwden hen zelfs niet eens als christenen. Van de Hollanders en de Engelsen vernamen de Japanners ook dat de pauselijke autoriteit niet in heel Europa erkend werd.

Aldus kregen de Japanners ook hun eigen beeld op de Kerk; deze laatste weigerde de waarde te erkennen van de Japanse religies, ze was geconnecteerd met de politieke machten van Europa, de Europese christenheid was zelf innerlijk verdeeld, niet alleen tussen protestanten en katholieken, maar ook de orden onderling.

De kerkgemeenschap die werd opgebouwd in het toenmalige Japan was zoals die van Europa. Het was de Kerk van Europese baroktijd. Gössmann noteert hier:

⁸⁹ Het betreft hier de constitutie "Sedis Apostolicae providentia" van Paulus V van 11 juni 1608 waardoor de bedelorden toestemming kregen in Japan te missioneren. Tekst van deze constitutie, cfr. Leo Magnino, *Pontificia Nipponica. Le relazioni tra la Santa Sede e il Giappone attraverso i documenti pontifici (Bibliotheca Missionalis, Vol. V)*, Romae, 1947, Parte I, pp. 69-71. Voor de moeilijkheden tussen de jezuïeten en de andere orden, cfr. *supra*, Deel I, H. V, pp. 157-159. Cfr. ook Jennes, *o.c.*, pp. 80-82 en 111-112; Boxer, *o.c.*, pp. 239-241 en Thomas Uyttenbroeck, O.F.M., *Early Franciscans in Japan (Missionary Bulletin Series, Vol. VI)*, Himeji, 1959, pp. 46-48.

"Zwar mutet es grotesk an, wenn man sich vergegenwärtigt, was den japanischen Christen des 16. Jahrhunderts an religiöser Praxis zugemutet wurde"⁹⁰.

Er waren urenlange religieuze oefeningen, strenge boetepraktijken, meditaties over het lijden van Christus, grote processies. Vooral de meditaties spraken sterk aan. De contemplatief aangelegde Japanners hadden er geen moeite mee. De vastentijd werd ernstig opgevat en de vastenpredikingen gingen gepaard met geselingen. De liturgie werd gevierd zoals in Europa. De heiligenverering werd ingevoerd, de Europese heiligenlegenden werden door de missionarissen doorgegeven en door de Japanse christenen verder verteld. Naar het model van Europese heiligenlegenden onstonden ook Japanse verhalen waarin leven en dood van uitstekende Japanse christenen tot voorbeeld werden gesteld. Amidistische vroomheid werd vervangen door christelijke vroomheid, relikwieën, talismans en andere religieuze voorwerpen werden afgewezen en omgeruild voor christelijke devotievoorwerpen. Alles wat met de niet christelijke religies te maken had werd opgeruimd. Zo werd het aan de christenen ook verboden deel te nemen aan boeddhistische begrafenissen. Het voornemen van doopleerlingen om dat toch te blijven doen na hun doopsel, bracht soms zware problemen mee. Immers het boeddhistisch begraven was algemeen in gebruik en deelname daaraan een ernstige sociale verplichting. Zelfs toen het Christendom op doodstraf verboden was, mochten de christenen geen boeddhistische rozenkransen dragen, naar de boeddhistische of shintôistische tempels gaan of aan de feestelijkheden bij de tempels deelnemen. De minste toegeving — ook uiterlijk — aan het Boeddhisme of de Shintô, werd beschouwd als doodzonde. De jezuïeten waren voorzichtig in het oprichten van kruisen en kruiswegen langs de wegen en in het uitdelen van relikwieën, medailles, rozenkransen, wijwater, enz. De franciscanen echter waren op dat punt veel vrijmoediger⁹¹.

De radicale houding van de missionarissen ten aanzien van niet-christelijke gebruiken ging de natuurlijke neiging van de Japanners tegen, de ene religie te verbinden met de andere. Maar toch mogen we ons hier terecht de vraag stellen of deze radicale afwijzing van al het niet christelijke ook niet de creativiteit van de Japanse christenen belemmerde. Gingen er niet een massa mogelijkheden verloren, mogelijkheden die

⁹⁰ Cfr. Gossmann, *oc*, p. 87.

⁹¹ Cfr. *ibid*, *oc*, p. 81. Die Abkehr von der buddhistischen und die Hinwendung zur christlichen Frömmigkeit besteht in diesem Fall, rein ausserlich gesehen, in einem blossen Umtausch solcher Dinge, die als materielles Unterpfand des Heiles angesehen wurden.

anders konden opbloeien vanuit de achtergrond van dezelfde amidistische vroomheid, van de ernstige tucht en intelligentie van de Zen, van de alles doordringende sacraliteit van de wereld zoals die tot uiting komt in de Shintô en van de sociale orde zoals die uitgedrukt wordt door het Confucianisme.⁹² Door gebrek aan kennis en waardering van al deze elementen werd vereist dat bij het toetreden tot de Kerk een definitieve breuk gemaakt werd met de rijkdom, opgeborgen in de Japanse religies

2 *Positieve aspecten* Het voorgaande kan ons een vrij negatief beeld geven van de kerkgemeenschap die in deze tijd in Japan werd opgebouwd. Nochtans is er ook veel positiefs vast te stellen

De houding van de missionarissen in hun zendingsbewustzijn kan ons nu bijna utopisch schijnen, maar voor hen ging het werkelijk om de realisatie van het Rijk Gods en de strijd tegen de Satan ten koste van alles. De missionarissen zagen de kracht van het Boeddhisme en, zonder enige vrees voor tegenstand, gingen ze tot de aanval over door woord, geschrift en daad. Ze trokken het land door in zeer oncomfortabele omstandigheden. Ze beleden hun geloofsovertuiging oprecht, ze kwamen uit voor de waarheid zoals ze die zagen en zoals hun geweten hun voorschreef. Was er vervolging, dan verborgen ze zich en bezochten ze hun christenen in het geheim. Het is b.v. opmerkelijk hoe de franciscanen steeds opnieuw probeerden het land binnen te komen. Hun apostolaat verliep *grosso modo* in twee perioden. De eerste periode begon in 1593 en liep reeds in 1597 uit op de kruisiging van Nagasaki waarbij een aantal van hun medebroeders het leven lieten. Hun andere ordebroeders werden gedwongen terug te keren naar Manila, maar in 1598 waren er reeds franciscanen terug in Japan. Hiermee begint de tweede periode, die duurde tot aan het begin van de grote vervolging in 1614.

Aan de Japanners brachten de missionarissen via de verkondiging hoop op verlossing van levensnooden, ziekte en tegenslag. Ze boden het heil aan door de sacramenten en de devoties. Ze hadden een alternatief voor de bevrijding van de zonde in het Amidisme door de biecht. Voor het Zuivere Land, dat Amida schonk aan zijn getrouwen krachtens de oorspronkelijke gelofte, hadden zij de hemelse vreugde aan te bieden. Het christelijk gemeenschapsleven werd gestimuleerd door de vorming van de *kô* of de confraterniteiten⁹². Deze *kô* hielden de christenen samen gedurende de vervolging, hielpen hen het geloof te bewaren en zo nodig de marteldood in te gaan. Andere, meer gevormde mensen werden tot het Christendom aangetrokken uit intellectuele nieuwsgierigheid waaruit na-

⁹² Over de *kô*, cfr *supra*, Deel I, H. V, p. 160

dien soms bekering resulteerde. Soms betrof het ook zoekende mensen die onvoldaan door Shintô en Boeddhisme, tenslotte in het Christendom de oplossing voor hun vragen vonden. Ook in het Japanse volkskarakter als zodanig menen we een reden tot bekering te kunnen ontdekken. We bedoelen hier de Japanse eigenschap eerder een persoon aan te hangen dan wel een zuiver verstandelijk gegeven. De toewijding aan een persoon is een typisch Japans gegeven⁹³. Religieuze leiders hebben op de Japaners steeds een grote invloed gehad. Hoewel Franciscus maar twee jaar in Japan is geweest, waren sommige Japanners gegrepen door zijn grote persoonlijkheid en hun traditioneel respect voor de leider was, in hun bekering tot en in hun trouw aan het Christendom, van veel groter belang dan de leer die hij verkondigde. Hier speelt natuurlijk ook een confuciaans gegeven door. De afhankelijkheid aan de feodale heer werd ook gericht op de missionarissen. Aldus komt het ons voor dat de missionarissen, die steeds maar de nadruk legden op de redelijkheid van hun doctrine, eigenlijk veel meer hun succes te danken hebben gehad aan hun persoonlijkheid en dat niettegenstaande hun soms gebrekkige kennis van de taal. Bij het mengsel van bekerings- en geloofsmotieven moet aldus erkend worden dat de Japanner om christen werd en bleef omwille van de toegewijde figuur van de missionaris en omwille van zijn eigen toewijding aan de geloofsverkondiger, veel meer dan omwille van de grotere redelijkheid van het Christendom boven de Japanse religies. Argument waarmee de priesters de Japanse religies steeds opnieuw aanvielen.

Nochtans kon deze karakteristiek ook negatief werken en heeft deze inderdaad ook meegespeeld in de motivatie van de vervolging. Het Christendom kon de indruk geven het fundament van de sociale orde te vernietigen daar het voorhield dat de trouw aan God ging boven de trouw aan keizer, feodale heer en ouders⁹⁴.

⁹³ Een duidelijk analyse daarvan wordt gegeven doorheen de Japanse gods dienstgeschiedenis door Hajime Nakamura, *Ways of thinking of eastern peoples India - China Tibet - Japan*, Honolulu, 1968, rev. eng. ed., 3d pr., pp. 449-467.

⁹⁴ Nakamura, o.c., p. 432, drukt dit als volgt uit: "It is then easy to understand why Christianity, which condemned subservience to the monarch and parents, had to confront persecution in Japan, Christianity was thought to destroy the very foundations of the social order. Christianity, or more specifically Catholicism in this case, contained within itself, no doubt, a number of elements of feudalism, being a religion that prospered during the feudal ages of Europe. But unlike Europe, where monarchs themselves were Christians of Catholic faith, feudal lords in Japan had had almost nothing to do with Catholicism or Christianity. It was the incompatibility of Christianity and the native morality of self dedication to the clan and the Emperor which resulted in the persecution of Christianity."

We zouden dit hoofdstuk op volgende wijze kunnen besluiten. Het Christendom was hard geweest voor de Japanse religies; het weigerde in te haken op de Japanse religieuze mentaliteit. De aanpassingen die de jezuïeten doorvoerden waren — hoewel verregaand voor die tijd — oppervlakkig en beperkt tot uiterlijkheden. De niet-christelijke religies werden aangevallen en met de stempel van de onwaarheid gemerkt. Ze werden voorgesteld als de antithese van het Christendom, de te bestrijden vijand, het werk van de duivel. Dezelfde smet waarmee de Japanse religies getekend werden, tekende ook de Japanse cultuur.

Daartegenover stond het Christendom — in casu het Katholicisme — als de alleen reddende waarheid in de enge zin van het woord. Dat Christendom was op zijn beurt eng verbonden met de westerse cultuur. Het weigerde elk gesprek met de Japanse religies tenzij om zijn waarheid te bewijzen. Het was ook geconnecteerd met de politieke machten van Europa, wat over het algemeen weinig gunstig uitviel in Japan.

Deze beoordeling doet niets af aan de waardering die moet getoond worden voor de inspanningen van de missionarissen en de Japanse christenen.

Het tolerante Japan was op zijn beurt hard voor het harde Christendom. Het stootte uit wat weigerde zich te laten assimileren. De vervolgingen braken uit. Daarmee ging samen een anti-christelijke polemiek van de kant van het Boeddhisme en het Confucianisme en van de kant van de politieke leiders. Het gevolg was dat het Japanse volk in het algemeen de indruk kreeg dat het Christendom een verderfelijke en gevaarlijke religie was. Met deze negatieve stempel zou het belast blijven tot na de Meiji-restauratie in 1868.

DE KATHOLIEKE KERK - GROEIENDE OPENHEID VANAF 1868

Ruim 200 jaar waren verlopen sinds de afsluiting van het land toen de katholieke missionarissen de mogelijkheid zagen opnieuw naar Japan te gaan. Het apostolaat van deze eerste missionarissen startte onder zeer moeilijke omstandigheden.

Van de kant van de Japanners, zowel van overheidswege als vanwege de gewone bevolking, was in de loop van de tijd een groot wantrouwen gegroeid ten aanzien van het Christendom. De brief van pater Girard van 22 december 1863, die gericht was aan kardinaal Barnabo van de Sacra Congregatio de Propaganda Fide te Rome, en die melding maakte van niet minder dan 10.000 catechumenen, getuigt alleen maar van het enthousiasme van deze missionaris, die op onkritische wijze de nieuwsgierige bezoekers van zijn pas geopende kerk in Yokohama aanzag voor ernstige Godzoekers¹.

Deze negatieve houding van het Japanse volk zou nadien wel veranderingen ondergaan, maar deze veranderingen waren een begeleitend verschijnsel van de modernisatie en verwesterlijking van het land. Op het einde van de jaren tachtig van de vorige eeuw werd het Christendom zelfs een misleidend modeverschijnsel, daar het door sommigen gezien werd als een noodzakelijke voorwaarde van beschaving. Aldus Anesaki :

"Christian churches were crowded even with those who cared little for religion, and became a sort of fashionable place where the "enlightened" men and women met and listened to the sermons delivered by missionaries - preferably in English"².

Hoewel er niet valt te twijfelen aan de oprechtheid van vele bekeerlingen van die tijd, toch is het begrijpelijk dat er onder hen mensen waren, die zichzelf als erg geciviliseerd aanzagen omdat ze kerkbezoekers waren³.

¹ Cfr. George A. Mueller, M.M., *The Catechetical Problem in Japan (1549-1965)*, Tokyo, 1967, pp. 30-31.

² Cfr. Masaharu Anesaki, *History of Japanese Religion. With Special Reference to the Social and Moral Life of the Nation*, London, 1930, p. 356.

³ Cfr. l.c.

De evolutie van het Christendom was echter sterk afhankelijk van de sociale en politieke situatie van het land. Daarom kan men zonder overdrijving zeggen dat het vanaf de Meiji-restauratie tot nu toe nooit een populair karakter heeft gehad.

Hoe was nu echter de gesteltenis van de bringers van de christelijke boodschap? In het vorige hoofdstuk zagen we hoe negatief de katholieke missionarissen stonden ten aanzien van de Japanse religies en hoe ze deze laatste niet spaarden, integendeel, ze waren voortdurend in de aanval. We zouden ons de vraag kunnen stellen of de nieuwe missionarissen de lessen hadden getrokken uit de ondervinding van het verleden. Hadden ze geleerd dat Japan het Christendom geweigerd had, omdat het Christendom zelf geweigerd had Japan in zijn eigenheid te aanvaarden? Hadden ze begrepen dat de benadering van Japan deze maal op een andere wijze moest geschieden dan vroeger? Spontaan zou men de bedenking maken dat, indien zulks inderdaad gebeurd ware, de Katholieke Kerk er anders zou uitzien dan nu het geval is én wat het aantal katholieken betreft én wat het karakter van de Japanse Kerk zelf betreft.

Nochtans moeten we ons hoeden een té ongenueanceerd antwoord te geven op deze vragen. De houding van de missionarissen van de 19e eeuw werd nog steeds bepaald door de enge opvatting over de niet-christelijke godsdiensten en stond nog steeds onder het motto van zielen te redden en te veroveren voor Christus door ze te ontrukken aan de macht van de duivel. Daarom was het onafwendbaar dat hun doctrinaire houding ten aanzien van de Japanse religies grotendeels ongewijzigd was gebleven. Alleen de omstandigheden waarin ze missioneerden waren anders. Aanvankelijk was uiterste voorzichtigheid geboden met nu eens weer kortere of langere perioden dat men vrijmoediger kon optreden en dan weer niet. Anders uitgedrukt: het Christendom was onderhevig aan de ups and downs van de interne situatie van het land. Totale vrijheid voor het verkondigen van de christelijke boodschap zal slechts aanbreken na de tweede wereldoorlog.

Meteen hebben we reeds aangeduid wat we in dit hoofdstuk zullen behandelen. Het onderzoek dat we instelden in vorig hoofdstuk naar de houding van de Katholieke Kerk ten aanzien van de Japanse religies, zullen we nu verder doortrekken. We zullen via zeer concrete voorbeelden trachten aan te tonen dat de grote lijn van de missionering in het algemeen dezelfde bleef als die van de *Kirishitan* tijd: het Christendom staat tegenover de Japanse religies en groeit er niet in. Wel moeten we onmiddellijk nuanceren door er aan toe te voegen dat we een groeiend begrip vaststellen dat steeds wijder wordt naargelang we de post-vaticaanum II-tijd benaderen.

We zullen in dit hoofdstuk drie punten behandelen. In een eerste

paragraaf geven we de ontwikkeling van het groeiend begrip en de interesse op intellectueel vlak voor de Japanse godsdiensten bij de missionarissen. In een tweede paragraaf zien we dat de missionaris slechts weinig gevolgd wordt door de Japanse priesters en katholieke intellectuelen. In een derde paragraaf gaan we het Kerkbeeld na dat zich heeft geconstitueerd. Ook hier zien we onder de impuls van de missionarissen en het min of meer aarzelend volgen van de Japanse katholieken een aanpassing ontstaan die groter is dan in de *Kirishitan*-tijd. Maar deze aanpassing is er weer een van tactische en van oppervlakkige aard. Men begint ernstige pogingen te ondernemen tot aanpassing van catechese, liturgie, volksgebruiken en gewoonten afkomstig uit de andere godsdiensten en zo meer. Maar niettegenstaande dat blijft de Kerk een westers en maar weinig Japans karakter vertonen. Er blijkt een duidelijk tekort aan inhaken op de totaalinhoud van de andere religies, dat laatste lag tot vóór een tiental jaren bijna alle en ligt nu nog vele missionarissen en eveneens de Japanse christenen verre.

Dat alles resulteert in een groeiende mustevredenheid — en soms zelfs in ontmoediging — bij sommige missionarissen en Japanse priesters over de geringe uitslagen van hun werk. Deze geringe resultaten zijn niets anders dan het gevolg van het vreemd-zijn van de Katholieke Kerk in Japan.

I DE BUITENLANDSE MISSIONARISSEN GELEIDELIJKE OVERGANG VAN EEN NEGATIEVE NAAR EEN MEER POSITIEVE HOUDING TEN AANZIEN VAN DE RELIGIEUZE EIGENHEID VAN JAPAN

Toen de missionarissen van de Vreemde Missien van Parijs als eerste buitenlandse priesters Japan binnenkwamen en hun apostolaat begonnen, stonden ze onmiddellijk voor problemen. Inaanstaande voor de instructie van de pas ontdekte crypto-christenen van Nagasaki en omstreken, die gewoon waren aan de oude Latijns-Portugese terminologie van de *Kirishitan*-tijd en tevens voorzien in geschikte teksten voor de niet-christenen. Na een controverse tussen de missionarissen van Nagasaki en van Yokohama kwamen er tenslotte twee catechismussen tot stand, die beide dezelfde naam droegen nl. *Seikyô Shogaku Yôri* (Fundamentele Catechismus van de Christelijke Leer). De eerste, gedrukt in 1868 behield de oude Latijns-Portugese termen en was opgesteld voor de afstammelingen van de oude christenen⁴. De tweede, gedrukt in 1875, was geschreven in Chinees-

⁴ Cfr. Johannes Laures, S.J., *Kirishitan Bunko. A Manual of Books and Documents on the Early Christian Mission in Japan*, Tokyo, 1957, 3d rev. ed., pp. 134-135.

Japanse stijl en bevatte maar zeer weinig van de oude Latijns-Portugese woorden⁵ Hij was meer bestemd voor de niet-christenen en werd gebruikt in centraal en noordelijk Japan Het bestaan van deze beide catechismussen tegelijkertijd was eerder een taalkundig dan een inhoudelijk probleem, de inhoud was immers gelijk aan die van de Europese catechismussen Aldus waren ze in feite bestemd voor de instructie van mensen die reeds katholiek waren Ook al was de tweede catechismus bedoeld voor niet christenen, in feite beantwoordde hij niet aan de noodzaak deze mensen op aangepaste manier aan te spreken

Een poging om de niet-christenen aan te spreken werd ook gedaan in de *Seikyô Rishô* (Christelijke Apologetica)⁶ De *Seikyô Rishô* bevat een weerlegging van de Chinese Wijzen en de niet christelijke godsdienst, ook problemen zoals de hel, de hemel, de onsterfelijkheid en Gods rechtvaardigheid worden uiteengezet Verder wordt ook de christelijke moraal behandeld en worden de niet-christelijke praktijken weerlegd Er wordt ook geschreven over de polygamie, de maagdelijkheid, het idealisme van de vreemde missionarissen en de moeilijkheden om te bekeren tot het Christendom

Verder verschenen er ook nog verschillende geschriften met een korte uiteenzetting van de christelijke leer Mueller geeft als voorbeeld de *Tenshukyô Shôryaku* (Summarium van de Katholieke Leer) waaruit we in Engelse vertaling een korte passage citeren

"Question Besides *Tenshu* are there other *kami* ?

Answer There are none All sorts of *kami*, *hotoke*, etc are found in the world, but these are deceptions"⁷

Uit de inhoud van de *Seikyô Rishô* en het citaat uit de *Tenshukyô Shôryaku* zien we duidelijk hoe de missionarissen nog leefden in dezelfde mentaliteit als hun voorgangers uit de *Kirishitan*-tijd de niet-christelijke godsdiensten worden weerlegd en weinig positief gezien

Belangrijk voor de missionering was de eerste regionale synode van Japan en Korea in maart 1890⁸ Daar werd besloten dat voortaan slechts één en dezelfde catechismus zou worden gebruikt Hij zou ook moeten

⁵ Cfr *ibid*, pp 152-153

⁶ Cfr *ibid* p 150 Laures meent dat de *Seikyô Rishô* gedrukt werd in Shanghai en niet vóór 1874 Het werk werd opgesteld in Chinese stijl en vertaald uit een Chinees origineel Latere edities kwamen uit in 1876, 1880 en 1882 Mueller, *oc*, p 40 noot 38, verwijst slechts naar de uitgave van 1880

⁷ Cfr Mueller, *oc*, p 41 *Tenshu* is het sino-japanse woord voor God, *kami* zijn de shintoïstische godheden en *hotoke* betekent Boeddha

⁸ Deze synode werd mogelijk gemaakt door de promulgatie van de Japanse grondwet in 1889 waardoor de Japanners — in theorie althans — vrijheid van godsdienst verkregen

dienen én voor katholieken én voor catechumenen. Tevens werd er besloten tot één en dezelfde terminologie in catechismus en gebeden.

Mueller stipt hierbij aan dat deze catechismus niet bedoeld was als een handleiding voor de missionaris tot het bekeren van niet-christenen, maar eerder ten gerieve moest staan van wie reeds in Christus geloofde. Dat blijkt ook uit de richtlijnen betreffende de catechumenen⁹. Niet iedereen kon tot het catechumenaat toegelaten worden.

De teneur die werd ingenomen op deze synode vindt zijn verklaring in de omstandigheden van die tijd. De missionarissen, die naar verhouding weinig in getal waren, hadden de handen vol met de gewone zielzorg. Voor de bekering van de niet-christenen wendde men zich hoofdzakelijk tot de westers georiënteerde en daardoor voor het Christendom meest openstaande kringen, die derhalve meer in de stad dan op het platteland woonden. Hier reeds laat zich de tendens zien hoe de Kerk zich meer tot de stad dan tot de traditionele buiten wendde, zonder dat daarom de oude christenheden op het platteland rond Nagasaki verwaarloosd werden. Op de voorgrond stond aldus de zielzorg, de opbouw van de jonge Kerk, het onderricht van de catechumenen. De verhouding tot de andere religies kwam op deze synode bijna niet ter sprake. Wel worden Boeddhisme en Shintô vernoemd, maar niet extensief. Er wordt gezegd dat de afgoden beelden nietswaardig zijn en dat al wat tot hun verering behoort ijdel is. Bijgeloof wordt behandeld met moraal-theologische principes zonder dat daarbij in bijzonderheden getreden wordt.

Aldus zien we hier nog niet heel veel toenaderingspogingen tot dieper inzicht en waardering van de andere religies. Wel worden de missionarissen aangemaand tot aanpassing aan de gebruiken van het land in verband met de etiquette. Ze worden ook tot voorzichtigheid aangespoord en moeten er zich voor hoeden de Japanse religies direct en heftig aan te vallen of belachelijk te maken. Ook moeten religieuze disputen vermeden worden.

In 1896 komt dan de eerste officiële catechismus voor Japan uit, een catechismus waarvan de terminologie nauwelijks enige verandering onderging tot 1960. Hierbij merkt Mueller op

"This means that the religious language of Catholics in Japan today has largely been fixed by this first official Catechism. Its theological inspiration has continued undiminished. The order of presentation is that of the Creed, the commandments and the sacraments. The external form is that of questions and answers. Questions look mostly for definitions or an analyzed exposition. Answers are

⁹ Cfr Mueller, *o.c.*, pp. 43-45.

astoundingly clear and succinct from a philosophical or theological point of view. In short, any missionary would be able to recognize here his own European catechesis in Japanese dress"¹⁰.

Aldus kan men gerust zeggen dat er de eerste 70 jaar na het herbeginnen van de missieactiviteit in Japan bijna geen sprake is van aanpassing aan de Japanse mentaliteit in verband met het catechetisch onderricht. Slechts op taalkundig gebied werden veranderingen aangebracht. De geest die opduikt uit de catechese was deze van een vreemde religie, die voorgesteld werd door vreemde mensen en — voor wat de christelijke Japanners betreft — in het bezit was van een eeuwenlang vervolgde minderheidsgroep¹¹.

Op catechetisch gebied was er derhalve niet zo heel veel dat wees in de richting van een bereidheid tot een diepgaand binnendringen in de Japanse religieuze mentaliteit. In de tweede paragraaf van dit hoofdstuk komen we terug op het catechetisch probleem.

Bleef men op catechetisch gebied vastzitten aan dezelfde voorstellingswijze van het Christendom, toch kwam men op het einde van de vorige eeuw tot het inzicht dat er voor een vruchtbare missionering meer vereist was dan aanpassing aan de etiquette en het vermijden van aanvallen op de Japanse religies. Trouwens, ook de praktische situatie van de Kerk in Tōkyō, het zwaartepunt van het land, stemde tot nadenken over de noodzaak van veranderingen in de apostolaatsmethode. Immers vanaf 1891 tot 1914 vermeerderde het aantal bekeerlingen bijna niet. Sommige missionarissen verdedigden de opinie een universiteit te stichten om het Katholicisme meer onder de hogere klasse te verspreiden. Anderen dachten dat een groep missionarissen zich moest specialiseren in de studie van de Japanse cultuur, taal, geschiedenis, godsdiensten en gewoonten om nieuwe wegen te ontdekken. Zo waren er in Tōkyō verschillende missionarissen bereid hun rechtstreeks apostolaat voor enige tijd te onderbreken om zich daarvoor in te zetten. Onder impuls van pater Noël Péri (1865-1922) ontstond aldus in 1897 de revue *Tenchijin* (Het Heelal). Men wilde van de *Tenchijin* een publicatie maken van hoge filosofische teneur, metafysische en morele problemen behandelen op katholieke basis, maar zonder enige confessionele engheid. Het tijdschrift werd vanaf het begin door de intellectuelen van de hoofdstad zeer geprezen maar was geen lang leven beschoren.

Péri echter zette door. Hoewel hij met enkele vrienden uit de Sociëteit van de Vreemde Missiën van Parijs getreden was, hield hij contact met zijn vroegere confraters die zijn ideeën deelden. Uit hun kring ontstond

¹⁰ Cfr. *ibid.*, p. 46.

¹¹ Cfr. *ibid.*, pp. 48-49.

in 1904 de "Mélanges", een tijdschrift in de Franse taal¹². Het doel van de "Mélanges" was de resultaten van hun wetenschappelijk werk bekend te maken.

Eén van de medewerkers, die vooral actief was op het gebied van de studie van het Boeddhisme, was pater Aimé Villion (1843-1932)¹³. Deze kenner van het Boeddhisme en tevens groot missionaris had reeds in 1897 geschreven :

"Je crois que l'examen du Bouddhisme est une étude essentielle, une étude nécessaire pour arriver au cœur de la connaissance de ce peuple, que Dieu nous a confié, pour l'évangéliser et le ramener en sa voie. Un jour viendra sûrement, où nous serons obligés d'attaquer de front ces erreurs, avec les esprits éclairés du pays pour dissiper les nuages de ce grand Panthéisme multiforme, qui est loin, loin d'être dépourvu de grandes et de nobles idées"¹⁴.

In deze lijnen vinden we duidelijk het toenmalig inzicht van deze missionaris : kennis van de niet-christelijke religie is noodzakelijk tot succesrijke evangelisering; maar deze kennis, hoe zeer ze ook bewondering kan opwekken voor het Boeddhisme, zal eens moeten aangewend worden als aanvalswapen. Laten we terloops opmerken dat Villion in zijn studie van het Boeddhisme geholpen werd door bonzen.

Villion heeft niet minder dan 13 manuscripten achtergelaten, die samen 2988 pagina's tellen. Ze werden echter nooit gepubliceerd, uitgenomen het eerste manuscript dat verscheen in de "Mélanges" van juli 1904 tot oktober 1905¹⁵. Hoewel het hele werk van Villion wetenschappelijke accuratesse mist, moet het een grote prestatie genoemd worden.

Verschillende medewerkers van de "Mélanges" hebben naam gemaakt door hun bijdragen in het tijdschrift zelf en door hun eigen werken over Boeddhisme en Shintô. De voornaamste zijn Balet, Harnois, Cesselin, Lemoine, Martin, Papinot, Péri, Steichen, enz. Noël Péri bestudeerde

¹² Het tijdschrift heette eerst "Mélanges", maar in 1906 werd de naam veranderd in "Mélanges Japonais".

¹³ Over Aimé Villion, cfr. J. Van Hecken, C.I.C.M., *Les Etudes sur le Bouddhisme du Père Aimé Villion : historique et description*, in : N.Z.M., XV Jg(1959), pp. 215-220.

¹⁴ Cfr. *ibid.*, p. 215. Dat Villion zich scherp bewust was van de noodzaak van de studie van het Boeddhisme lezen we in een notitie van 1917 waarin hij refereert naar zijn bevindingen vlak na zijn aankomst in Hongkong in 1866 (hij kwam aan in Japan in 1869) : "Quand j'arrivais en mission en 1866, je fus étonné de notre ignorance générale des moindres données du Bouddhisme, même des données historiques de son fondateur Shaka et autres, plus d'une fois à en rougir devant les hommes du monde. Je sentais pourtant qu'une nécessité absolue nous était imposée de connaître la religion des peuples que nous avions charge d'évangéliser"; cfr. *l.c.*

¹⁵ Voor de beschrijving van deze 13 manuscripten, cfr. *ibid.*, pp. 218-220.

de boeddhistische mythologie naar de canonische boeken Harnois publiceerde zijn "Introduction au Bouddhisme" en Balet verdiepte zich in de boeddhistische filosofie, vooral in verband met het denken van Gautama

Op een of andere wijze geraakte het tijdschrift in moeilijkheden omwille van het anti-modernisme Het moest in 1910 ophouden te verschijnen¹⁶

Verder valt er ook nog een uitgebreide studie over de Shintô te vermelden van J M Martin Het betreft hier een studie in twee delen onder de titel "Le Shintoïsme, Religion Nationale"¹⁷ In het eerste deel van dit werk geeft de auteur een analyse van de legendarische en historische gegevens over de oorsprong van Japan en de samenstelling van de *Kojiki* en de *Nihonshoki* In het tweede deel stelt hij een onderzoek in naar de betekenis van het offer, de purificatie, de moraal, de goden, de Shintô en het sjamanisme, de dodencultus, de wisselvalligheden van de Shintô in de loop van de geschiedenis Deze kritische studie, hoewel nu verouderd, werd samengesteld om de katholieken de inhoud van de Shintô te doen begrijpen en om een bijdrage te leveren aan de oplossing van de problemen die gesteld werden door het opkomend Shintô nationalisme van die tijd Dit opzet blijkt duidelijk uit het voorwoord van beide volumens¹⁸

Een opmerkelijke open figuur is Sauveur Candau (1897-1955) die vanaf 1938 publiceerde in de "Cahiers d'Information" Hij wijst op het belang van de kennis van het Boeddhisme, precies omdat deze religie veel heeft bijgedragen tot de vorming van de zeden, de culten en de geest van het Japanse volk en omdat de Japanse mentaliteit op haar beurt aan het Boeddhisme een typisch cachet heeft gegeven

De missionaire methode van Candau bewoog zich via zijn studie ook op het psychologische vlak Door zijn kennis van het Boeddhisme en

¹⁶ Cfr Johannes Beckmann, S M B, *Die Katholischen Missionen in Japan und ihre Auseinandersetzung mit den japanischen Religionen*, in *Priester und Mission*, Aachen (1960), Heft IV, p 363 Officieel werd het opheffen van het verschijnen van het tijdschrift verantwoord door gebrek, vermoeidheid en afwezigheid van verschillende leden van de redactie Men liet derhalve weten dat men zich genoodzaakt zag de publicatie voorlopig op te schorten Deze opschorting duurde echter niet minder dan 40 jaar, cfr Joseph Van Hecken, C I C M, *Un Siècle de Vie Catholique au Japon 1859-1959 (Missionary Bulletin Series, Vol IX)*, Tokyo, 1960, pp 134-135

¹⁷ J M Martin, *Le Shintoïsme, religion nationale, Tome I Les Origines Essai d'histoire ancienne du Japon*, Hongkong, 1924, *Tome II Le Shintoïsme ancien*, Hongkong, 1927

¹⁸ Cfr *o c*, Tome I, pp 1-7 en Tome II, pp I-IV

intense contacten met Japanse intellectuelen rijpten zijn ideeën, die getuigen van jarenlange ervaring en waarin we een missionaris ontdekken, die echt in dialoog trad met de religieuze visie van de Japanners en van daaruit trachtte de christelijke boodschap te brengen. Zijn wijze van benadering van de Japanners zelf gaf hij bondig weer in een drietal artikels waarvan we hier de hoofdlijnen weergeven¹⁹. Hoewel deze artikels gepubliceerd werden in 1955, reflecteren ze een denken dat op vroegere ervaring teruggaat en geven ze ons een beeld van een opmerkelijke openheid, die zeer verregaand is voor de toenmalige missionaire opvattingen.

Candau was ervan overtuigd dat het laatste wat geaffecteerd wordt door het impact van de westerse cultuur op Japan de psychologische patronen zijn, en dat het psychologisch gedrag van het individu en de groep des te langer stand houdt naarmate een volk hoger gecultiveerd is vooraleer dit impact van het Westen plaats grijpt. Aldus zag Candau duidelijk hoe de Japanner anders denkt en handelt dan de westerling. Hij betoogde dat in het centrum van het denken van de Japanner de *jô* (feeling) staat. De *jô* is de axis van het psychologisch leven van de Japanner. De *chi* (rede) en de *i* (wil) werken zelden alleen maar zijn doordrongen van de *jô*. Vandaar dat het Japanse denken een soort intuïtieve kwaliteit bezit waardoor het sterk esthetisch gericht is. De redeneringswijze van de Japanner is derhalve niet zozeer gericht op het bewijzen dan wel op het illustreren. Verder heeft ook de nationale geschiedenis een sterke invloed op het Japanse denken. De vroege geschiedenis van Japan, dat bestond uit clans, clan-goden en de hoogste clan van de keizer, heeft geleid tot de affirmatie van een soliede hiërarchie van groepen waarin het individu het gedragspatroon van de groep aanvaardt. Dat bracht de Japanner tot conformisme en tot een grote gevoeligheid voor het hooghouden van de eer of — zoals de Japanners zelf het uitdrukken — het bewaren van hun "gezicht" (*face*). Verder karakteriseert Candau de westerse invloed op het Japanse karakter als informatief. Hiermee bedoelt hij dat de Japanner zich niet de diepte van het Westen heeft eigen gemaakt, maar zich wel een encyclopedische en oppervlakkige kennis van de westerse wetenschap heeft verworven. Uit deze algemene kennis wordt dan één punt genomen en verder gecultiveerd waardoor extreme specialisatie ontstaat, terwijl de rest

¹⁹ We ontlelen deze gegevens aan drie artikels van Sauveur Candau zelf: *De l'Apostolat dans les "Milieux Intellectuels Japonais"*, in: M.B., Vol. IX (1955), pp. 178-182, 248-252 en 320-325. Over Candau, cfr. ook Joseph Roggen-dorf, *On the Missionary Method of Father Candau Thoughts on Cultural Adaptation*, *ibid.*, Vol. X (1956), pp. 180-185. Voor een biografie van Candau, cfr. X. Diharce, *Sauveur Candau, apôtre du Japon et de l'amitié universelle*, Urt, 1965.

van de westerse wetenschap oppervlakkig blijft en weinig coherent blijkt te zijn. Het resultaat daarvan is een soort analytische kennis in die zin dat de moderne Japanse intellectueel van alle westerse dingen iets in het algemeen kent zonder daarbij een synthese te kunnen maken.

Vanuit deze gegevens trekt Candau twee conclusies. Een eerste conclusie is dat het Christendom in Japan niet mag voorgesteld worden als een systeem. Systematisch denken roept bij de Japanner de idee op van de methode van de moderne wetenschap waardoor hij de religie ook gaat zien als een wetenschap. Daarom raadt hij het gebruik van de catechismus — die hij een gesystematiseerde bijbel noemt — af voor niet-gelovigen. Om de Japanse intellectueel vertrouwd te maken met het Christendom is het beter daarbij de bijbel zelf te gebruiken en vooral het nieuw testament. De bijbel immers is geen systeem, maar een "weg" waardoor de mens leert te "leven" vanuit het geloof.

Een belangrijke bijdrage tot de systematische kennis van het Verre Oosten in het algemeen en van Japan in het bijzonder leveren de "Monumenta Nipponica", begonnen in 1938 door de Sophia-universiteit van de jezuïeten te Tôkyô. De ontelbare bijdragen die sindsdien verschenen zijn, openen een breed veld voor studie en informatie over Japan. Het tijdschrift is van een hoog wetenschappelijk gehalte en bestrijkt het gebied van de filosofie, de literatuur, de kunst, de vergelijkende godsdienstwetenschap, de geschiedenis, de etnologie, enz. Waardevolle bronnen en teksten, vooral in betrekking tot de godsdienstige en culturele traditie van Japan, worden erin opgenomen en vertaald. Daarenboven wordt nog speciale aandacht gegeven aan de studie van de *Knishitan-tijd* en heel wat documenten over de vroege Kerk in Japan, tot dan toe opgeborgen in de archieven, worden erin gepubliceerd. Het opzet van de "Monumenta Nipponica" getuigt van een groeiende belangstelling en waardering voor al wat Japan bezit aan rijkdom in zijn religies en cultuur.

Eén van de professoren van de Sophia-universiteit, de Duitse jezuïet, Heinrich Dumoulin, heeft zich vooral toegelegd op de studie van de Zen. Hij is op dit ogenblik één der grootste kenners onder de niet-Japanners van het Zen-boeddhisme. Tevens is hij onovertroffen wat zijn inzicht in de Japanse geesteswereld betreft. Degelijk getraind in het Sanskriet, het Chinees en het Japans, publiceerde hij belangrijke studies over de historische grondslagen van de Zen en vertaalde hij verschillende Japanse teksten. De werken die hij schreef over de Zen, zijn van zeer hoog gehalte. Hij is ook een van de missionarissen die proberen een brug te slaan tussen het Zen boeddhisme en het Christendom. Daarom zullen we verder in ons werk op deze figuur nog moeten terugkomen²⁰.

²⁰ Cfr. *infra*, Deel III, H I

Na de tweede wereldoorlog werden heel wat inspanningen geleverd om de Japanse godsdiensten te bestuderen. Evenals Dumoulin specialiseerde Hugon Enomiya Lassalle zich in de Zen, zowel op het theoretische als op het praktische vlak. Samen met de bonzen van de Sôtô shû uit de streek van Hiroshima werkte hij na de oorlog aan een campagne tot beter begrip en appreciatie voor de religie in het algemeen en voor de publieke moraal in het bijzonder²¹. Typisch is dat sommige bonzen aanboden uit eigen rangen de geschikte mensen te recruteren om als catechisten op te treden en het Christendom te helpen verspreiden. Zijn contact met de bonzen, bracht hem tot een grote kennis van hun leven en de Zen-leer. In geval dat bonzen tot het Katholicisme zouden overgaan, stelt Lassalle positieve hulp voor. Het ideaal zou zijn dat de bonzen die zich bekeren, dit zouden kunnen doen samen met hun gelovigen. Hij meent dat dit, hoewel moeilijk, toch mogelijk moet zijn. In ieder geval sluit hij de mogelijkheid van zulke bekeringen in groep niet uit²². Hierbij moeten we echter opmerken dat Lassalle deze ideeën poneerde in 1958. De mogelijkheden voor dergelijke groepsbekeringsen blijken nu wel fel overdreven te zijn en liggen — zoals de stand van zaken nu is in verband met het Christendom in Japan — niet in het onmiddellijk bereik. Toen Lassalle deze mening was toegedaan, was men in de Japanse missionaire kringen nog niet zo pessimistisch als nu. Lassalle verbleef ook gedurende verschillende maanden in een Zen-klooster om zich in de Zen in te leven. Het resultaat van zijn bevindingen schreef hij neer in een werkje getiteld 'Zen - Weg zur Erleuchtung'²³. Hierin legt hij uit hoe hij in de Zen geïnteresseerd raakte. Hij beseftte dat Zen iets te maken had met het hart van de Japanse cultuur, daarom was hij erop uit er dieper in door te dringen. Op die wijze zag hij een mogelijkheid om de Japanse mentaliteit beter te leren begrijpen. Bij het beoefenen van de Zen meditatie openden zich voor hem perspectieven om zijn eigen gebedsleven te verdiepen.

Een van de Europese missionarissen die zeer bedrijvig is op het vlak van de ontmoeting van het Christendom met de Japanse religies is Joseph Spae. Zijn ervaring deed hem in 1956 reeds schrijven:

"We must, finally, grow familiar with the idea that a few chosen priests ought to be set free for a study of trends of thought, of

²¹ Cfr H. Lassalle, S.J., *Our Work Among the Zen Bonzes* in M.B., Vol IV (1950), pp. 38-46.

²² Cfr H.M. Enomiya, *Our Attitude towards Bonzes*, *ibid*, Vol XII (1958), pp. 238-240.

²³ Cfr H.M. Enomiya Lassalle, *Zen - Weg zur Erleuchtung*, Wien, 1960, van dezelfde auteur, *Zen Buddhismus Dargestellt und christlich erortert*, Koln, 1966.

avenues of conversion, of international and national apostolic methods, in one word, of the missionary sciences; and that these priests must not be burdened by extraneous work''²⁴.

De gedachte die Spae hier vooropzet is niet nieuw en herinnert ons aan de overwegingen gemaakt door sommige missionarissen op het einde van de vorige eeuw, missionarissen die bereid waren hun apostolaat gedurende zekere tijd op te schorten om zich te specialiseren in de studie van de Japanse taal, geschiedenis, godsdiensten en cultuur in het algemeen²⁵. Belangrijk is echter dat Spae opnieuw de dimensies ziet van een geadapteerd apostolaat, dat zich distantieert van strikt Europese denkwijze en methoden. Zijn toen reeds jarenlang verblijf in Japan en zijn persoonlijk contact met niet-christelijke Japanners hebben hem tot dit inzicht geleid. Wellicht heeft Spae in 1956 slechts gedacht vanuit een praktisch missionair standpunt, dat geheel paste in de traditionele visie op de aanpassing van het Christendom aan de Japanse mentaliteit. Maar in het verloop van ons werk zullen we zien hoe hij na Vaticanum II steeds verder evolueert naar- en pleit voor een eigen Japans Christendom²⁶.

Reeds in 1939 begon hij studies aan de Otani-universiteit van de Jôdo Shin-shû en aan de Keizerlijke universiteit, beide te Kyôto. Op die wijze raakte hij vertrouwd met het Boeddhisme en het Confucianisme. Vanaf 1948 was hij werkzaam als missionaris in de prefectuur Hyôgo, legde hij zich toe op vriendschappelijke betrekkingen met de bonzen van de streek waar hij verbleef en gaf hij voordrachten voor hen over het Christendom in hun eigen tempels. Sinds 1955 is hij de hoofduitgever van 'The Japan Missionary Bulletin', een tijdschrift voor missionarissen en Japanse priesters. Naast praktische missionaire problemen behandelt dit tijdschrift ook de Japanse missiegeschiedenis, de Japanse godsdiensten, pastorale kwesties, enz. Sinds Vaticanum II publiceert het steeds meer artikels over de verhouding van het Christendom tot de Japanse religies.

Het was ook dezelfde Spae, die in samenwerking met een staf medewerkers, het Oriens Instituut voor religieus onderzoek oprichtte. Het betreft hier een instelling die een onderzoek- en trainingcentrum zou moeten worden voor missionarissen en katholieke leken. Het wil ook de methoden bestuderen om de Kerk in Japan bekend te maken.

Aldus konden we aan de hand van een reeks concrete voorbeelden een langzame groei meemaken naar een meer positieve houding ten aanzien van de Japanse godsdiensten. Men ziet meer en meer in dat ernstige

²⁴ Cfr Joseph Spae, *Exeunte Anno Domini 1956*, in MB, Vol X (1956), p 773

²⁵ Cfr *supra*, p 53

²⁶ Cfr *infra*, Deel III, H I

studie en kennis nodig zijn om efficiënt te werken. Dat alles gebeurt echter nog te veel op het intellectuele vlak en blijft teveel beperkt tot pogingen van afzonderlijke personen. Zoekers gaan geleidelijk de waarden inzien die in de Japanse godsdiensten te vinden zijn. Of echter de arbeid van deze mensen door de gewone missionarissen die in hun kleine parochiegemeenschappen werken, naar waarde wordt geschat, is een andere zaak. Nochtans is het duidelijk dat via deze studies een weg naar missionering wordt ingeslagen waardoor nieuwe mogelijkheden openkomen voor de Kerk. De missionarissen in hun missieresidenties zijn zich daarvan over het algemeen nog niet bewust.

Dat door deze groeiende belangstelling en waardering vanwege verschillende missionarissen een waarlijk dialogale houding is ontstaan durven we nog niet te onderschrijven. Men is er wel van overtuigd dat een zuiver westerse benadering van de Japanner niet opgaat. Daarenboven zijn er heel wat werkers in Japan die naar een bepaald soort aanpassing streven, die we in de derde paragraaf van dit hoofdstuk zullen beschrijven. Dat zij zich aldus uiterst verdienstelijk maken is een feit, maar toch menen wij dat de opinie van Monsterleet, die we hier aanhalen, voor velen onder hen nog geldig is :

"Non seulement les missionnaires étrangers, mais aussi les prêtres et les religieuses nés au Japon doivent s'adapter à la mentalité ambiante et aux divers milieux. Tous doivent s'efforcer de présenter le message sous une forme assimilable et attrayante. Cependant il ne peut être question pour le christianisme d'absorber le vieux fonds religieux japonais, comme le fit le bouddhisme autrefois et comme font aujourd'hui encore avec succès les nouvelles religions"²⁷.

We krijgen aldus de indruk dat de grootste concessie, die het Christendom aan Japan zou kunnen doen, een aanpassing is van de wijze van voorstellen van de christelijke boodschap. Maar loopt dan deze aanpassing die Monsterleet voorstaat, dan weer niet uit op een aanpassing die op het uiterlijke betrekking heeft en als resultaat zou hebben een schoortvoetend opnemen van enkele bijkomstige positieve Japanse elementen in het Christendom, met voorbijgaan van de diepere dimensie die aan het religieuze denken van de Japanner ten grondslag ligt ?

²⁷ Cfr. Jean Monsterleet, *L'Eglise du Japon des temps Féodaux à nos jours. Histoire et Problèmes missionnaires*, Toulouse, 1958, p. 260.

II. DE KATHOLIEKE JAPANNERS: SCHOORVOETEND VOLGEN VAN DE BUITENLANDSE MISSIONARISSEN

Welke is nu de evolutie van de Japanse priesters en christenen ten aanzien van de Japanse religies? De anti-christelijke situatie na de heropening van het land was van die aard dat de Japanse christenen zelf aanvankelijk een negatieve positie aannamen.

1. *De reactie van de niet-christelijke Japanners.* Na 1873, het jaar van de opheffing van het verbod van het Christendom, verscheen van niet-christelijke zijde heel wat anti-christelijke literatuur, die in het begin scherp was. De argumenten tegen het Christendom werden niet alleen geput uit het Boeddhisme, het Confucianisme en de Shintô maar ook uit het rationele denken van het Westen, dat Japan beïnvloedde. We citeren hier een stuk uit een pamflet dat in 1868 circuleerde in Kyûshû en dat een aanval bevat op het Christendom. De auteur moet een priester zijn, die onderricht had gekregen van Dr. Verbeck van de Nederlands Gereformeerde Kerk in Amerika. Het Protestantisme wordt de Jezusleer genoemd, terwijl het Katholicisme de leer van de Heer des Hemels heet. We lichten uit dit pamflet de passage over het Katholicisme:

"At a village named Oura, near Nagasaki, the French built a church, and five or six priests took up there residence there. They gave wages of a hundred or two *rios* annually to about twenty Japanese readers and sent them out in the disguise of traders or travelling students to Hirado, Shimabara in Hizen, to Fukabori and to Amakusa. To the poor they gave money, and to the superstitious they exhibited prodigies in order to proselytise them, or worked upon their feelings by conventicles. (A conventicle is a meeting of both sexes at night in a secret chamber for pleasure.) In a short time, therefore, one or two hundred fellows sprang up who disregarded the most stringent injunctions of the lords of the districts, and neglected the social relations and the five virtues - a most fearful state of things, indeed! A certain spy, as he was concealed under the veranda of a house in Urakami, heard a priest of the evil religion preaching who said: "Persons who enter our sect and believe its doctrines will be born in heaven and enjoy eternal felicity; while believers in Shintoism, Confucianism, and Buddhism will all go to hell and suffer torment. Should only a single person of an family enter our sect, the rest will all be born in heaven by his merit." Then he showed them in a "Glory", palaces and mansions, and people enjoying themselves with beautiful women. Consequently they became desirous of dying at once and being born

in heaven, and do not care for the severest punishment I will narrate further stories of the prodigies performed' ²⁸

De anti-christelijke houding milderde echter na het begin van de 20e eeuw. Zo kan van de boeddhisten gezegd worden dat ze tot 1900 het Christendom vijandig gezind waren, maar nadien hun standpunt matigden. Het is ook zo dat geleidelijk grote Japanse godsdienstspecialisten naar voren traden, die probeerden positieve contacten te leggen met het Christendom of met de westerse denkwereld. Suzuki Daisetz Teitarô, Nanjô Bunyû en Anesaki Masaharu hebben op dit gebied groot werk geleverd. Na de tweede wereldoorlog evolueerde de situatie zelfs zo dat we een positieve praktische houding zien bij de meeste grote boeddhistische secten²⁹.

2 *De katholieke Japanners*. De aanvankelijk negatieve positie van de christenen zelf was, zoals hoger reeds aangeduid, de erfenis van de *Kirishitan* tijd waarin de niet-christelijke godsdiensten als zuivere leugen gezien werden. Maar hoewel we vaststelden dat de intellectuele christelijke leiders, de missionarissen, geleidelijk positief begonnen te denken, is daarmee nog niet gezegd dat ook de Japanse priesters en de katholieke intellectuelen, a fortiori de gewone christenen, dezelfde richting ingegaan zijn. Wel zijn enkele Japanners gaan nadenken, maar hun ideeën beperken zich meestal tot verschil en vergelijkingspunten van het Christendom met de Japanse religies. We geven enkele voorbeelden.

Een van de voornaamste katholieke schrijvers die handelden over het Boeddhisme is Yamaguchi Shikazô (1870-1953). In 1939 kwamen vier werken van hem uit, die de bundeling zijn van een hele reeks artikels vooraf verschenen in verschillende kranten en tijdschriften. Het zijn vergelijkende studies tussen Boeddhisme en Christendom. *Bukkyô no*

²⁸ Overgenomen uit Otis Cary, *A History of Christianity in Japan*, Vol. II *Protestant Missions*, New York/Chicago/Toronto, 1909, pp. 89-90. De volledige tekst, die tevens een aanval bevat op het Protestantisme, wordt in vertaling van E. M. Satow gegeven, *ibid.*, pp. 89-94. Voor een meer gedetailleerd overzicht van de anti-christelijke literatuur van boeddhistische zijde vanaf 1873 tot rond 1900, cfr. J. L. Van Hecken, C.I.C.M., *Le Probleme du dialogue chretien avec les bouddhistes du Japon*, in *N.Z.M.*, XXIII Jg (1967), pp. 8-11.

²⁹ Cfr. *supra*, Deel I, H. VII, p. 253. In dit verband kunnen we ook opmerken dat verschillende religieuze leiders persoonlijk contact opnamen met Rome. We vermelden hier het bezoek van Otani Kôchô, hoofd van de Jôdo Shin shû van de Higashi Hongan-ji in 1952 aan Pius XII. In 1958 zond hij eveneens een telegram met gelukwensen aan Johannes XXIII, waarvan tekst in *M.B.*, Vol. XII (1958), p. 776. Niwano Nikkyô, medestichter van de *Risshô Kôsei kai*, bezocht de paus een eerste maal in 1963 en een tweede maal in 1965. Nakayama Riri, president van de Boeddhistische Federatie van Japan, begaf zich naar Rome in 1964.

gokuraku jôdo to katorikku no tengoku is, zoals de titel aanduidt, een vergelijking tussen het Paradijs of het Zuivere Land van het Boeddhisme en de hemel van het Katholicisme. Het tweede werk, *Katorikku no reikon fumetsuron*, is een traktaat over de katholieke leer in verband met de onsterfelijkheid van de ziel. Het derde, *Kôbô Daishi to Kôkyô*, is een studie over Kôbô Daishi, stichter van de Shingon shû en het Katholicisme. Het vierde, dat de titel draagt van *Katorikkukyô to Bukkyô*, het Katholicisme en het Boeddhisme, behandelt de verschillen tussen de christelijke en de boeddhistische moraal, de geboden van het Boeddhisme en het verschil tussen de liefdewerken van het Boeddhisme en de caritas³⁰.

Een werk dat nogal negatief uitvalt is dat van Mgr. Wakita Thomas Asagorô (1881-1965) getiteld *Bukkyô Garron* (Studie van het Boeddhisme) van 1951³¹. Het werk heeft een apologetisch karakter en valt vrij verward uit. Het geeft een uiteenzetting van de boeddhistische leer waartegenover dan de katholieke doctrine geplaatst wordt. De katholieke principes worden dan ook tegelijkertijd aangewend om het Boeddhisme te weerleggen. We gaan even nader in op de inhoud van dit werk³².

De *Bukkyô Garron* vervalt in twee delen: de boeddhistische metafysica en de moraal. We schenken hier vooral aandacht aan het deel over de boeddhistische metafysica. Deze is gebaseerd op de wetten van de natuur waaraan een verkeerde interpretatie gegeven wordt door een soort filosofie van quietistische berusting. De voornaamste thesis is de wet van het *karma*, die zich manifesteert in het fatum van geboorte en dood. Wat het ontstaan van de dingen betreft onderscheidt het Boeddhisme tussen de absolute werkelijkheid en de dingen, die bedrieglijke schijn zijn, niets anders dan de natuurlijke uitvloeisels van het Absolute. Immers de dingen bestaan niet buiten het Absolute en het Absolute bestaat slechts in zijn externe fenomenen. Door deze bewering onderscheidt het Boeddhisme zich van het Christendom, dat monotheistisch is en dat een eigen bestaan toekent aan de dingen buiten God, hoewel ze door Hem in stand worden gehouden.

Hierna ontwikkelt de auteur de ideeën van *Sâkyamuni*. Deze laatste meent dat alle wezens gelijk zijn en door eigen werkzaamheid zelf Boeddhya of Verlichte moeten worden. *Sâkyamuni* heeft aldus een pantheïsme geconstrueerd, gebaseerd op het schijnbestaan der dingen, die

³⁰ Alle gepubliceerd in Beppu (Japan).

³¹ Thomas Wakita, *Bukkyô Garron*, (Studie van het Boeddhisme), Tôkyô, 1951.

³² We baseren ons hier grotendeels op de analyse gegeven door J. L. Van Hecken, *ac*, pp. 129-132. Schrijver noemt het werk van Wakita een populaire studie met dialogaal karakter. We kunnen het met deze opinie moeilijk eens zijn omdat de inhoud van het werk moeilijk en apologetisch is.

maar tijdelijke manifestaties zijn van de godheid. De oorzaak van het lijden is te vinden in het gemis aan harmonie tussen lichaam en geest. Als deze harmonie volledig is, dan geniet men de vrede waaruit de berusting en het inzicht in de onstandvastigheid van de dingen voortkomen. Belangrijk is de leer over de annihilatie van het "Ego" waardoor de identificatie mogelijk wordt met het Absolute. De gelijkheid van alle dingen volgt op natuurlijke wijze uit het principe van de annihilatie van het "Ego", daar alles wat we zien deel uitmaakt van hetzelfde Boeddha-lichaam waarbuiten niets bestaat. *Minna dôitchi karada* - alles is één en hetzelfde lichaam. De supreme realiteit is dan voor de boeddhist het Niets.

Deze Boeddhistische metafysica wordt dan door Watika weerlegd. De bestaande harmonie van het universum is het onweerlegbaar bewijs van het monotheïsme en de valsheid van het pantheïsme. De harmonie toont het bestaan van een unifiërende macht. Verder onderscheidt het Christendom evenals het Boeddhisme tussen de verschijningsvorm van de dingen die vatbaar zijn voor de zintuigen en de substantie die aan de zintuigen ontsnapt. Het verschil echter tussen Christendom en Boeddhisme ligt in de opvatting over de substantie. Daaronder verstaat het Christendom de werkelijke spirituele existentie van een schepper, terwijl het Boeddhisme daaronder eerder een schepsel verstaat zoals b.v. Amida. Deze schepper-God van het Christendom is als eerste oorzaak ook een volmaakt, limietloos Wezen zonder begin en zonder einde. Het Boeddhisme echter ontkent dat de wereld tot het bestaan gekomen is door een superieur Wezen, dat de eerste oorzaak zou zijn.

Het Boeddhisme heeft ook zijn moraal. Welke morele principes richten de boeddhist en brengen hem tot de absolute realiteit, die zijn redding betekent? Wakita resumeert de boeddhistische moraal als volgt: maak gebruik van de wet van het *karma* om de absolute realiteit te bereiken; maak van slecht *karma* goed *karma*. De norm dan waarmee men het goede tegen het kwade kan afwegen is de graad van effectiviteit van iemand om zijn doel, het Absolute, te bereiken. Daartegenover stelt Wakita dat het morele gedrag van de mens moet bepaald worden door het gebruik van de dingen volgens het plan van de Voorzienigheid.

Na aldus het Boeddhisme tegengesproken te hebben, geeft de auteur in een appendix nog enkele aspecten van het Christendom. Hij beschrijft de spirituele wereld met de geestelijke wezens zoals God, de engelen, de menselijke zielen. Hij gaat nader in op hun natuur, hun faculteiten en hun geestelijke activiteiten nl. kennis en liefde. Verder moet de moraal de mens naar God leiden. De moraal moet een kracht zijn, die gedreven wordt door het verlangen naar de eeuwige Liefde. De auteur geeft ook zijn visie op het lijden. Het lijden is een werkelijkheid, die

ogenschiijnlijk in tegenspraak staat met de goddelijke Liefde. In feite echter is het lijden een bron van vreugde, het wordt toegelaten door God als manifestatie van zijn macht en het toont aan dat het leven op aarde niet het uiteindelijke doel van de mens is. Tot slot zet Wakita uiteen waarin het 'nieuwe leven' bestaat dat de mens wacht na het lijden op deze wereld in de glorie van de Vader.

Erg positief vinden we deze benadering van het Boeddhisme niet. Het werk draagt een té apologetisch karakter en stelt het Christendom voor als de radicale tegenstander van het Boeddhisme. Punten van het Boeddhisme worden nogal verward uiteengezet waartegenover dan telkens weer het Christendom wordt geplaatst. Het contradictorische van het eerste wordt aangetoond en dan ontzenuwd door het tweede. Nergens wordt een brug gezien tussen de beide. Waar vergelijkingspunten zijn worden ze weggeredeneerd met argumenten, die moeten aantonen dat deze gelijknissen slechts schijnbaar zijn en niet berusten op een gemeenschappelijke diepere grond. We treffen aldus in dit werk dezelfde teneur aan als b.v. in de catechismussen en de disputen van de *Kirishitan* tijd: verwerping en ontzenuwing van het Boeddhisme en het pal poneren van het Christendom. We kunnen ons moeilijk voorstellen dat een niet-christelijk Japanner erg geïmponeerd zou zijn bij de lectuur van dit werk. Het kan hoogstens dienstig zijn voor een ontwikkelde Japanse christen, die hier een verantwoording vindt van de doctrine van het Christendom.

Verder zouden we nog willen wijzen op de westerse thomistische wijze waarop het Christendom geplaatst wordt tegenover het Boeddhisme. Waar de auteur b.v. schrijft over de eerste oorzaak van de dingen, beklemtoont hij het bestaan van een limietloos en perfect Wezen, zonder begin en zonder einde, dat de eerste en supreme beweging is waardoor alle dingen tot stand komen.

We vinden dit werk een typisch produkt van een westerse theologie, die zomaar is overgeplant in een Japanse geest, zonder dat deze Japanse geest die theologie ook maar heeft omgewerkt en doordacht naar Japans voelen.

Eén van de meest opmerkelijke figuren in de preconciliaire tijd in Japan was zeker de diocesane priester Iwashita Sôichirô. Na gegradueerd te zijn aan de keizerlijke universiteit van Tôkyô, reisde hij naar Europa en studeerde hij te Parijs en Rome. Terug in Japan werkte hij vooral onder de studenten, voor de seminarieopleiding en de melaatsen. Hij is de auteur van verschillende werken. Hij schreef een catechismus in 1924, die later werd uitgegeven onder de titel *Katorikku no Shinkô* (Het Katholiek Geloof). De catechismus is opgesteld naar de klassieke normen van die tijd. Na zijn dood verscheen in 1941 het werk *Chûsei Tetsugaku Shisôshi Kenkyû* (Studie over de Geschiedenis van de Ideeën van de

middeleeuwse Filosofie), dat drie themata behandelt. Eerst wordt een algemene inleiding gegeven op het middeleeuwse denken, vooral in verband met het Christendom. Dan volgt een uitgebreide studie over Augustinus en tenslotte een algemene voorstelling van de scholastieke filosofie. Een tweede werk, eveneens posthuum uitgegeven in 1941, is *Shinkô no Isan* (De Erfenis van het Geloof) en handelt over het depositum fidei. Dit werk bestaat eigenlijk uit een bundeling van verschillende van zijn artikels over het christelijk geloof. Iwashita Sôichi was een buitengewone persoonlijkheid, die veel invloed heeft gehad op zijn geloofsgenoten. Hij was een echte kenner van de middeleeuwse filosofie. Zijn werken zijn daarom ook westers van inspiratie en zetten westerse filosofie en westers Christendom uiteen. Het gaat hier gewoon om het overzetten van westers denken in een Japanse taal.

Het concrete probleem van de aanpassing wordt behandeld door bisschop Fukahori. Het betreft hier een brief over de missionaire aanpassing van de vrouwelijke religieuzen³³. Fukahori geeft toe dat het moeilijk is afstand te doen van een bepaalde vorming die de zusters in hun eigen land ontvangen hebben, maar dringt tegelijkertijd aan op het verwerven van een wijdere horizon. Deze horizon moet het eigene van het land waaruit de religieuzen afkomstig zijn, overstijgen. Hij laat verstaan hoe vreemd hij het vindt de kinderen die opgevoed worden in de onderwijsinrichtingen van de zusters, te horen bidden in een niet-Japanse taal. Hij schrijft dit op fijne oosterse wijze toe aan "des petites faiblesses par trop humaines" van de zusters. Hij waarschuwt tegen een houding, die voortkomt uit de confrontatie van wat de zusters in hun eigen vaderland als erfenis hebben meegekregen en de situatie die men in Japan aantreft. Vandaar het verlangen om alles te gaan hervormen naar patronen van het land van herkomst van de religieuzen. Hij trekt daaruit de conclusie dat het brengen van het Christendom in een land — in casu Japan — niet het omkeren moet meebrengen van bestaande structuren en karakteristieken. Integendeel moet er een bevruchting plaats grijpen van alles wat in Japan gechristianiseerd moet worden.

Men krijgt de indruk alsof deze bisschop pleit voor een diepgaande aanpassing aan het erfgoed van Japan. In feite echter bedoelt hij een aanpassing die zich beweegt op een breed maar oppervlakkig plan: het begrijpen van de Japanners, hun affectieve en sociale geaardheid waarden en het domein van hun gewoonten eerbiedigen³⁴. Van aanpassing aan de Japanse religieuze mentaliteit is geen sprake, tenzij op het vlak

³³ Cfr. Mgr Fukahori Dominique, *La Formation des Religieuses Missionnaires*, in MB, Vol IX (1955), pp. 162-163.

³⁴ Cfr. *ibid.*, p. 163.

van de reeds bestaande patronen Eigenlijk komt het pleidooi bisschop Fukahori neer op het zich inleven in de bestaande Japanse Kerk en samenleving maar perspectieven, die leiden naar aanpassing in de diepte, worden niet geopend

Het is onnodig nog meer voorbeelden van de houding van de katholieke Japanners tegenover de niet christelijke religies te geven Zo lopen immers alle in dezelfde lijn

Tot slot van deze paragraaf geven we nog een paar opmerkingen over de invloed van de christelijke literatuur die in Japan verschijnt

Niemand twijfelt aan de grote rol die het boek speelt in de opinievorming van de mens Aldus zouden ook boeken over het Christendom zelf een belangrijke bijdrage kunnen leveren tot de vorming van een echt Japanse christelijke mentaliteit, op voorwaarde dat deze boeken dan ook werkelijk begrijpelijk zijn voor de christelijke en de niet-christelijke Japanners En dat is precies nog niet het geval De meeste werken die over het Katholicisme verschijnen, veronderstellen bij de lezer reeds een ernstige kennis en zijn gemaakt naar westerse modellen De meeste ervan zijn trouwens vertalingen uit Europa of Amerika Ze leggen een zwaar accent op het logisch denken, iets wat de Japanse geest zeker niet aangrijpt, huiverig als hij is voor abstractie en metafysiek Het groot aantal werken, die handelen over het Christendom in het algemeen en over het Katholicisme in het bijzonder of die het Christendom en het Katholicisme commentarieren, hebben het karakter van studieboeken in plaats van begrijpelijke inleidende lectuur te zijn Vertalingen van Europese en Amerikaanse werken zijn derhalve ook voornamelijk bestemd voor mensen die reeds christelijk zijn, en gaan daarenboven het begripsvermogen van de gemiddelde ontwikkelde christen te boven

In deze beide paragrafen van dit hoofdstuk vinden we eigenlijk twee varianten van dezelfde houding Vanuit een zich afkeren van de niet-christelijke religies van Japan groeit men naar het inzien van de noodzaak van het begrijpen en aldus ook naar de belangstelling voor de religieuze eigenheid van Japan De eerste variëte, die ook de sterkste is, wordt gevormd door de buitenlandse missionarissen, die meer intellectuele belangstelling aan de dag leggen Samen met enkele Japanners, vormen zij het grootste aantal in de groep, die we in het derde deel van ons werk zullen volgen in hun poging om te ontkomen aan de vreemdheid van het Christendom in Japan De tweede variant wordt gevormd door Japanners zelf, is meer terughoudend en blijft meer op de achtergrond Deze mensen beperken zich tot vergelijkingen van het Christendom met de Japanse godsdiensten zoals Yamaguchi, soms zelfs betreft het vergelijkingen, die de allure aannemen van een radicaal tegenover elkaar stellen zoals we konden vaststellen bij Wakita, soms betreft het een ver-

talen van westerse filosofische en christelijke ideeën in een Japanse taal zoals bij Iwashita, soms betreft het een zich voorzichtig op de vlakke houden om de bestaande vormen van de Kerk te bewaren zoals bij Fukahori

III HET KERKBEELD ONVOLDOENDE AANPASSING AAN DE RELIGIEUZE EIGENHEID VAN JAPAN

Wat gebeurde er tussen 1868 en Vaticanum II op praktisch vlak ? Met andere woorden welke Kerk kwam tot stand gedurende de laatste honderd jaar ? Welk is haar gelaat ?

1 *Vrij exacte weergave van de Kerk in het Westen* Structureel gezien verschilt de Kerk in Japan niet veel van de Europese Kerk. Ze is geleidelijk opgebouwd volledig volgens de Romeinse normen. Dat wordt in gelijk welk boek dat de geschiedenis van de Katholieke Kerk in Japan behandelt, op de klassieke manier uitvoerig beschreven³⁵. Ze is georganiseerd in bisdommen en parochies, ze beschikt over een volledig Japanse hiërarchie, heeft een flink aantal Japanse priesters, zowel diocesane als religieuze, en een groot getal vrouwelijke religieuzen. De zorg voor de gelovigen wordt gezien als de voornaamste taak. Daarbij komt ook nog het onderricht voor de schaarse catechumenen. Gezien de structuur van de huidige Kerk op wereldvlak en gezien het verleden van de Kerk in Japan zelf, kan het moeilijk anders. We hebben hier zeker niet de bedoeling de apostolische ijver van het kerkelijk personeel van Japan in twijfel te trekken, want dat zou onrechtvaardig zijn. De taakverdeling, de opleiding in de seminaries, de middelen voor het apostolaat alles is aanwezig. Aan de normen van het kerkelijk recht en dies meer is volledig voldaan. Het evangelie wordt aan de christenen verkondigd in het kerkgebouw en aan de catechumenen in het catechisatielokaaltje. Caritatieve instellingen, scholen, pers, sociale actie en wat nog meer het bestaat allemaal. Maar wat betekent zulks in de reusachtige Japanse maatschappij. Niet zo heel veel ! De Kerk geeft inderdaad de indruk een kleine ingekapselde entiteit te zijn. Haar directe verkondiging aan de niet christenen reikt niet ver. Ze is voor de meeste Japanners een vreemde Kerk, die weinig aantrekkelijk is.

Natuurlijk mag niet ontkend worden dat vele facetten van het huidige Japanse leven de stempel van het Christendom dragen zoals we in ons

³⁵ Voorbeelden daarvan zijn Joseph Van Hecken, *Un Siècle de Vie Catholique au Japon 1859-1959* (Missionary Bulletin Series, Vol IX), Tokyo, 1960, pp. 11-106 en Monsterleet, *o.c.*, pp. 233-263.

eerste deel ook reeds aanstipten³⁶ Japan werd tegelijkertijd gewesterniseerd en gekerstend sensu lato Door te westerniseren heeft Japan tegelijkertijd een christelijke geest binnengehaald De huidige grondwet, door de Amerikanen aan het verslagen Japan opgelegd, is van die christelijke geest doortrokken De gelijkheid van elke mens is een feit, hoewel de verhoudingen in de maatschappij toch nog veel laten doorschemeren van het Confucianisme³⁷ De huwelijksmoraal ligt ongeveer in dezelfde lijn als bij ons met dit verschil dat de vrouw op het platteland toch nog een achterstand heeft in te halen op de man Men kan echter niet meer zeggen dat de vrouw zo maar de gewillige dienaar is van de man zoals vroeger De emancipatie van de vrouw gaat in stijgende lijn, vooral in de steden Vakverenigingen zijn tot stand gekomen De sociale voorzieningen, hoewel nog onvoldoende, maken vooruitgang Stond vroeger de staat in het middelpunt van alle belangen, nu berust de gemeenschap op de waardigheid van de mens Het onderwijs, dat vroeger gebaseerd was op het confuciaans 'Keizerlijk Rescript over de Opvoeding', legt nu de nadruk op de menselijke persoonlijkheid, de vrijheid, de liefde Deze gegevens zijn afkomstig van het Christendom De grote kranten en tijdschriften, die een naam te verdedigen hebben en een ontzaglijk publiek bereiken, geven meermalen artikelen met beschouwingen over het Christendom

Dat alles laat zien dat de Japanner van vandaag een mens is die onder invloed staat van het Christendom zonder dat zelf te weten Dit gebeurt v r buiten verhouding van de invloed van de concrete Japanse christelijke Kerken waarvan het aantal leden miniem is nl 8 christenen op 1000 Japanners of 4 katholieken op 1000 Nemen we de cijfers iets breder, dan zouden we daarbij nog de 3 miljoen "self-styled" christenen kunnen vermelden, zoals Spaen noemt³⁸ Dit zijn de Japanners die, wanneer

³⁶ Cfr *supra*, Deel I, H VI, pp 232 233

³⁷ G Neyrand, *Het christendom en de japanse wereld*, in *Concilium*, I (1965), nr 9, p 88, nuanceert dit punt niet genoeg De gelijkheid van de burgers voor de wet (met inbegrip van de feitelijke afschaffing van de adellijke titels) is iets vanzelfsprekends Toch is het in schrille tegenstelling met het regime van Tokugawa, gebaseerd op de strikte handhaving van de maatschappelijke status, die men bij de geboorte heeft verworven Hierbij kunnen twee opmerkingen gemaakt worden ten eerste dat, hoewel de grondwettelijke gelijkheid een feit is, de confuciaanse verhoudingen in het sociale leven (familie, werkmilieu, enz) toch nog blijven doorspelen en ten tweede dat op het einde van het Tokugawa *shogunaat* een duidelijke verschuiving merkbaar was in de maatschappelijke status, zo b v hadden de kooplieden, die officieel op de laagste rang stonden, zich door hun rijkdom opgewerkt tot een invloedrijke klasse, cfr *supra*, Deel I, H V, p 194 195

³⁸ Cfr Th Purcell, OSA, *Crisis in the Mission - in Depth*, in JMB, Vol XXI (1967), p 658, noot 1

men hen vraagt tot welke religie zij behoren, zichzelf christenen noemen hoewel zij tot geen enkele christelijke Kerk behoren

Maar dit alles toont tevens aan dat vele veranderingen in het denken en leven van de Japanners plaatsgrijpen buiten het directe werk van de Kerk om. Zo kunnen we ook de invloed van christelijke schrijvers die in Japan succes hadden of nog hebben — zoals Augustinus, Tolstoy, Eckhart en Marcel — zien als voorbeelden van een infiltratie van het Christendom, helemaal onafhankelijk van het werk van de missionering

Waarom dan zo weinig katholieken? Omdat de Kerk in Japan een vreemd lichaam gebleven is dat nooit is ingegroeid in de Japanse mentaliteit. De gestructureerde Kerk, sinds de Meiji tijd uitgebouwd, is te sterk bureaucratisch ingesteld en georganiseerd. Dit brengt een duidelijk gemis mee aan flexibiliteit.

Nochtans zagen we in de eerste paragraaf van dit hoofdstuk een groeiende openheid ten aanzien van de Japanse religieuze mentaliteit. Het is echter normaal dat het in praktijk stellen van deze openheid door de hele Kerk in Japan temporeel steeds trager verloopt dan het denken. Het vraagt steeds een zekere tijd voordat de draagwijdte van de studies over de verhouding Christendom-Japanse religies, doordringt tot de missionaris in de parochie en a fortiori tot de gewone christen. Het is trouwens ook nog een vraag in hoeverre de gewone missionaris deze studies zelf leest. En zelfs indien hij daar iets over verneemt, dan zal dit gebeuren via korte artikelen die hij aantreft in tijdschriften. Indien men een onderzoek zou instellen naar de kennis van de missionarissen over de Japanse godsdiensten, dan zou de uitslag nogal ontmoedigend kunnen uitvallen. Het grootste gedeelte interesseert zich niet erg voor de inhoud van de Shintô, het Boeddhisme of de Nieuwe Religies. Men vraagt zich weinig af wat deze religies eigenlijk inhouden of wat het karakter van de gronddimensies is waarop deze religies gebouwd zijn. Ze kennen ze meestal van buiten af omdat ze soms een tempel bezoeken, een boeddhistische begrafenis zien, al eens met een bonze praten of bemerken dat er in de Shintô-tempel een huwelijk voltrokken wordt. Er is ons inziens bij de missionarissen een ontstellend gebrek vast te stellen aan diepere kennis van de Japanse religies en de religieuze mentaliteit in het algemeen. Hoewel er daarover literatuur voorhanden is, wordt ze te weinig gebruikt. Ze wordt gelezen en bestudeerd door enkelingen, niet voldoende door de gewone missionaris. Hetzelfde gebeurt in de kringen van de Japanse clerus. Een flink deel daarvan is afkomstig uit de streek van Nagasaki, de oude christenheid, die traditioneel weinig levend contact heeft gehad met de andere religies.

Daarbij komt nog dat én missionaris én Japanse priester in de eerste plaats mensen zijn die zich in een praktische situatie geplaatst zien. Ze

staan dagelijks in hun parochie met hun concreet werk. Hun eerste zorg geldt de christenen zelf; daar besteden ze het grootste deel van hun tijd aan. Wanneer ze door ondervinding leren dat het Katholicisme weinig aantrekkelijk is voor de niet-christen, dan pas dringt de vraag tot japanisering door. Het gevolg is dat men individuele pogingen aanwendt tot aanpassing van liturgie, gebedenboeken en het zinvol plaatsen van Japanse gebruiken in een christelijke context.

Het tot stand komen van het Kerkbeeld vanaf de heropening van het land is ook sterk bepaald geweest door de verscheidenheid van de missionerende orden en congregaties. Elke orde en congregatie had de vrijheid haar eigen stijl en methode te ontwikkelen. Zo schrijft Gössmann :

"Wenn man die verschiedenen Diözesen Japans bereist, bemerkt man noch heute, welche Nationalität und Mentalität von Missionaren und welche Grundauffassung von der Mission hier zuerst einen prägenden Einfluss ausgeübt haben"³⁹.

Vandaar de veelheid van eigen wegen, die men in het apostolaat opging en de veelheid ook van pogingen tot japanisering door individuele missionarissen en Japanse priesters. Uit de voorbeelden die we zullen geven, kan men goed vaststellen dat al deze wegen en pogingen zich nog steeds beperken tot een meer oppervlakkige aanpassing; men kijkt uit welke punten van Shintô, Boeddhisme en volksgebruiken een christelijk kleedje kunnen krijgen.

2. *Onvoldoende aanpassing op catechetisch gebied.* Boven in dit hoofdstuk vermeldden we reeds iets over het gebruik en de inhoud van de catechismus⁴⁰. We deden dit om de mentaliteit van de Kerk ten aanzien van de Japanse religies te illustreren. We stelden tevens vast dat de teneur van de officiële catechismus van 1896 tot 1960 die was van een Europese catechismus in een Japans kleedje.

Rond de jaren dertig echter begon men te voelen dat de officiële catechismus niet meer voldeed. Onder impuls van Hugolinus Noll (1891-1957) ontstond de vraag naar catechetisch materiaal, aangepast aan de psychologische gesteltenis van de Japanner. Missionaire catechese, zegde men, heeft tot taak de bekering en de vorming van de catechumenen. Aldus verschoof het accent van de objectieve inhoud van de catechismus naar het subject, de mens die gevormd moest worden door verschillende stadia vanaf zijn verlangen om iets te vernemen over de christelijke leer

³⁹ Cfr. Elisabeth Gössmann, *Religiöse Herkunft - Profane Zukunft ? Das Christentum in Japan*, München, 1965, p. 198.

⁴⁰ Cfr. *supra*, pp. 50-53.

naar een levenswijze in geloof⁴¹. Constant bleef men de nood aanvoelen tot catechetische adaptatie. Het voortdurend dalen van het aantal bekeerlingen nïettegenstaande de groei van het aantal missionaire krachten, deed daarenboven nog sterker de bedenking rijzen of de catechetische instructie niet te moeilijk was, te gecompliceerd voor de Japanner en te weinig begrijpelijk, omdat er niet voldoende rekening werd gehouden met de verschillende soorten van mensen die onderricht ontvingen. Het gaat immers niet op hetzelfde onderricht te geven aan intellectuelen als aan landbouwers of fabrieksarbeiders⁴². Het duidelijkst stelde pater Sauveur Candau het probleem, die de zaak helemaal bekeek vanuit het standpunt van de Japanner zelf⁴³. Candau vroeg niet naar een westers ingestelde, logische en gesystematiseerde catechismus, die het antwoord gaf op alle vragen. De Japanners immers voelen dat het antwoord op alle vragen niet te verkrijgen is; ze vragen naar een levensweg. Ze stellen zich het leven voor als een reisweg naar een uiteindelijke bestemming.

Candau is een goede representant voor de richting die de catechese in moest in de jaren na de tweede wereldoorlog. Hij realiseerde zich scherp dat de officiële catechismus veronderstelt dat het geloof reeds aanwezig is in de toehoorder, terwijl de geestelijke situatie van menige Japanner in die verwarde tijd zó was dat hij zich aanbood bij de priester om iets te vernemen over het Christendom. Dat betekende dus dat de Japanner die bij de priester kwam, daarom nog niet per se gegrepen was door het geloof.

Een herziening van de catechismus drong zich op. In 1955 besloten de Japanse ordinarii tot een revisie van catechismus en gebedenboek maar ze waren weinig geneigd tot een diepgaande hervorming⁴⁴.

⁴¹ Cfr. Mueller, *o.c.*, pp. 54-55 en 69.

⁴² Cfr. Paul Pfister, *Statistics of the Catholic Church for 1957. A Survey of Ten Years' Progress*, in: M.B., Vol. XI(1957), p. 626: "One thing seems to be most important and desirable; namely the development of our catechetical methods, that is, by both improving our methods and by adapting our methods to different classes of people with whom we are working. Very often we hear that our catechism instruction and explanations are too difficult, complicated and hard to understand with the result that many catechumens discontinue instruction".

⁴³ Cfr. *supra*, pp. 55-57.

⁴⁴ Cfr. Mueller, *o.c.*, p. 91: "The Bishops felt, according to the unofficial information available, that as far as possible, few changes should be made in the existing Catechism". Cfr. ook Paul Pfister, *Revision of the Catechism: Its Developments and Aim*, in: J.M.B., Vol. XIII (1959), p. 475: "As president of the Episcopal Commission for the revision of the catechism, Bishop Furuya of Kyoto declared that the revision of the traditional system should be kept but regarding the contents and expressions there would be adaptation to the exigencies of the new era".

Het jaar 1956 werd geproclameerd tot "Annus Catecheticus". Iedereen werd uitgenodigd om samen te werken in de uitwisseling van experiënties, ideeën en voorstellen. In augustus van hetzelfde jaar werd te Tôkyô zelfs een catechetische week gehouden. Normaal gesproken moesten deze inspanningen hun weerslag hebben op de uitwerking van de herziening van de catechismus. De resultaten echter van het catechetisch jaar en van de catechetische week waren eerder mager omdat de bisschoppen reeds van te voren beslist hadden welke catechismus tot stand moest komen. Het doel van de revisie moest in de allereerste plaats zijn : een duidelijke uiteenzetting te geven van de katholieke doctrine om volwassen catechumenen te helpen⁴⁵. Daarbij kwam ook nog dat de catechismus zich nu zou richten tot meer gevormde personen of intellectuelen dan tot het gewone volk. In 1960 verscheen deze herziene catechismus onder de naam *Katorikku Yôri* (Katholieke Catechismus). Hij was uitgewerkt door een team van priesters bestaande uit één Europeaan en vijf Japanners. Positief was dat de taal beter was aangepast en de inhoud beter gecoördineerd. Er werd echter te veel nadruk gelegd op definities en beredeneerde uitleg. Het herzien van de catechismus gebeurde ook binnen het kader van de scholastieke theologie en ging niet verder dan het aanvullen van de onvolkomendheden van de vorige catechismussen.

Deze niet al te gelukkig uitgevallen nieuwe catechismus werd echter op vrij goede wijze aangevuld door het verschijnen van *Ai no Oshie* (Het onderricht in de Liefde) in opdracht van Mgr. Kobayashi Peter Arikata, bisschop van Sendai⁴⁶. Deze catechismus muntte uit door zijn eenvoud en zijn Japans karakter : alles werd gecentreerd rond de liefde. Hoewel ook hier nog sterk de traditionele theologische visie blijft doorspelen, schrijft Mueller :

"It is a genuinely Japanese expression of a living teaching tradition, conceived in the framework of class units for ordinary unbaptized adults"⁴⁷.

Hierdoor was *Ai no Oshie* een tegenhanger van de officiële catechismus, die zich tot meer ontwikkelden richtte.

In ieder geval is het zo dat de officiële catechismus van 1960 in het geheel geen eigen Japans karakter vertoonde en dat heel wat missionarissen zich in hun catechetisch onderricht van andere middelen bedienden. Velen onder hen hebben het inzicht bijgewonnen dat een rationele uiteenzetting van het Katholicisme — het Godsbewijs inclusief — de Japanner

⁴⁵ Cfr. Pfister, *a.c.*, p. 476

⁴⁶ Kobayashi Arikata, ed., *Ai no Oshie*, Sendai, 1960. Over *Ai no Oshie*, cfr. ook Mueller, *o.c.*, pp. 135-137.

⁴⁷ Cfr. *ibid.*, p. 137.

niet raakt. Logische argumentatie leidt niet noodzakelijk tot overtuiging. Voor de Japanner is het zo, dat indien het Godsbestaan evident is, er niet veel argumenten nodig zijn om dit evident te maken ! Het ontbreken van een echt Japans karakter in deze officiële catechismus was des te meer te betreuren daar het werkteam, dat voor de revisie moest zorgen, niet minder dan vijf Japanse priesters bevatte. Normaal gesproken waren het vooral deze laatsten die in staat moesten zijn de mentaliteit, eigen aan het Japanse volk, weer te geven in het opstellen van de tekst. Het enige nieuwe betrof hier alleen maar het verbeteren van taalkundige uitdrukkingen, verdere verklaringen en addities. Mueller meent :

"To conceive of catechetical advance as being simply in the line of amendments to older texts is to bypass the very sources of catechetical renewal taking place elsewhere in the world" ⁴⁸.

Het hoeft ons dan ook niet te verwonderen dat deze catechismus bijna niet bruikbaar was; catechisten, of het nu priesters zijn of niet, stonden voortdurend met de moeilijkheid leven te blazen in een geraamte met dorre formules, afkomstig uit christelijke landen en stammend uit een voorbije tijd⁴⁹. Een veel radicaler herziening drong zich op⁵⁰. Onder-tussen is dan in 1970 een nieuwe catechismus klaar gekomen. De toekomst zal moeten uitmaken in hoeverre hij bruikbaar is. Een echte en goede catechetische hernieuwing kan echter nooit tot stand komen, tenzij men degelijk rekening houdt met de studie van de Japanse godsdiensten, de sociologie, het Japanse volkskarakter en de theologie. Daarbij moet ook vermeden worden dat de hoogste kerkelijke autoriteiten reeds op voorhand bepalen tot welk resultaat men moet komen. De ervaring van priesters en leken moet ook in acht genomen worden; zij kunnen zeer nuttige en noodzakelijke informatie en gegevens aanbrengen vanuit de dagelijkse ondervinding. Dan pas kan een aangepaste catechismus tot stand komen. En zelfs, indien een goede catechismus voor deze tijd zou kunnen opgesteld worden, dan zal hij slechts de voorloper zijn van een volgende. Immers elke tijd stelt nieuwe eisen aan het catechetisch onder-richt.

3. *Onvoldoende aanpassing op liturgisch gebied.* Heeft de Katholieke Kerk iets gedaan om haar cultus thuis te doen zijn in Japan ? Zeer lang heeft het geduurd vóór er op dat gebied iets werd gerealiseerd. De

⁴⁸ Cfr. *ibid.*, p. 192.

⁴⁹ Cfr. *ibid.*, p. 194

⁵⁰ Cfr. de bijdrage van Tsuchiya F. aan het artikel *Evangelisatie en catechumenaat in de wereldkerk*, in : *Concilium*, III (1967), nr. 2, pp. 159-163.

eerste missionarissen die naar Japan kwamen na de opening van het land, waren priesters opgeleid in een liturgie, die uniform was voor de gehele wereld, zich uitdrukte in de Latijnse taal en uitgewerkt was in eindeloos minutieuze rubrieken. Deze liturgie, door en door Romeins, werd gewoon naar Japan overgebracht. Precies zoals de missionarissen van de Meiji tijd voor de Japanners westerse vreemdelingen waren, zo was ook de liturgie vreemd. De weinige mensen die tot het Katholicisme overgingen, moesten niet alleen de barrière overschrijden van hun eigen religie en overstappen naar de vreemde religie, ze moesten zich ook aanpassen aan de vreemde atmosfeer en aan de om zo te zeggen onverstaa-bare liturgie van de Kerk⁵¹.

De liturgische beweging echter, die in het begin van deze eeuw in Europa inzette, had ook haar weerslag in de missie van Japan, zij het dan ook vrij laat. Geleidelijk werden door afzonderlijke priesters en in verschillende tijdschriften ideeën naar voren gebracht en in praktijk omgezet waardoor men trachtte de vreemdheid van de Romeinse liturgie te doorbreken. De concrete vormen waarin b.v. de sacramenten ingekleed waren, werden vrij intensief bestudeerd. Vooral de tijdschriften 'Phôs Xristou' en 'The Japan Missionary Bulletin' hebben hierover heel wat artikels gepubliceerd. De mogelijkheden echter die in het concrete bereik lagen waren sterk gelimiteerd en derhalve waren de aanpassingen slechts bijkomstig.

Wat het doopsel betreft werd veel aandacht geschonken aan het witte velum, dat bij de doopplechtigheid wordt opgelegd en dat de vrouwen nadien blijven gebruiken onder de liturgische diensten, men deed voorstellen hoe een doopbewijs een Japans cachet kon krijgen, hoe een doopvont moest gemaakt en waar zij moest geplaatst worden, enz.

Omtrent de Eucharistieviering is er heel wat te doen geweest in de loop der jaren⁵². De gebeden in de Japanse taal, die de christenen gebruikten gedurende de Eucharistieviering waren rond 1930 teksten die een aanpassing waren van de liturgische gebeden. Nadien kwamen er teksten, die de christenen toelieten precies dezelfde gebeden te reciteren in het Japans als die van de priester in het Latijn. In 1935 verscheen zelfs de volledige vertaling in literaire taal (*bungotai*) van het Missale Romanum onder de titel *Roma Misa Tensho*, een formidabel werk van 1086

⁵¹ Cfr. Kobayashi Arikata, *Liturgical Renewal in Japan*, in JMB, Vol. XX (1966), p. 202.

⁵² Over de historische evolutie van het vieren van de Eucharistie in Japan, cfr. Joseph L. Van Hecken, CICM, *Le mouvement liturgique au Japon en faveur de la célébration eucharistique (1865-1962)*, in NZM, XXVI Jg (1970), pp. 18-27 en 94-113.

pagina's Deze vertaling was het werk van Titus Ziegler, O F M ⁵³ Tegelijkertijd werden boeken gepubliceerd, die meer bedoeld waren als uitleg van de liturgie, de symboliek en de mystieke betekenis van de mis Op te merken valt dat in 1943 een werkje verscheen onder de titel *Sensai no gishiki* (De Ceremonien van het Heilig Misoffer) dat zich niet alleen richtte tot de christenen maar ook tot de niet-christenen, vooral tot diegenen die voor de eerste maal de Eucharistie bijwoonden⁵⁴ Geleidelijk verschenen er ook misteksten in de gewone volkstaal (*kôgotai*) Een hele reeks pogingen werd gedaan om de Eucharistie zo dicht mogelijk bij het volk te brengen Tientallen artikels en boeken verschenen over dit onderwerp De officiële mogelijkheid tot Eucharistieviering in het Japans kwam in het bereik in 1969, omdat pas vanaf dit jaar goedgekeurde teksten ter beschikking kwamen De Latijnse teksten werden opnieuw omgezet én in literaire taal én in de gewone volkstaal Men heeft dus nu de keuze tussen deze twee Drie vierde van de priesters verkiest het gebruik van de volkstaal (*kôgotai*) boven de literaire taal (*bungotai*) Toch is men niet helemaal gelukkig met de Japanse teksten omdat de vertaling bijna letterlijk de Latijnse teksten weergeeft

Men heeft ook getracht de misgewaden een Japanse stijl te geven door het aanbrengen van Japanse symbolen en schrifttekens op de kazuifels Sedert 1965 wordt de Eucharistie gevierd, terwijl de priester met het ge-laat naar het volk gekeerd staat Daar de kniebuiging bij de Japanners ongebruikelijk is, werd ze in hetzelfde jaar officieel afgeschaft en vervangen door de Japanse buiging

Daar bloemen in Japan overal thuis horen, worden ze overvloedig gebruikt *Ikebana* of het bloemenschikken is daarom een goed middel om het interieur van het kerkgebouw een echt Japans karakter te geven De lijdende Christusfiguur op het kruis wekt echter bij Japanse niet-christenen eerder weerzin op⁵⁵ Daarom wordt ook in sommige kerken het protestantse kruis gebruikt

⁵³ Titus Ziegler, *Roma Misa Tensho*, (Romeins Missaal), Sapporo (Japan), 1935

⁵⁴ Het betreft hier een traktaatje van C J Martindale, in het Japans vertaald door Nagaya Sensai 11 en uitgegeven in Tôkyô, 1943 We noteren hier bij nog het werk van Lucius Roth, *Misa shidôsho* (*Gids voor de Mis*), Tôkwan (Korea), 1943 Hoewel dit werk niet in Japan verscheen, is het de moeite waard het te vermelden daar de hele Eucharistieviering in het Japans wordt gedialoogd door priester en gelovigen, cfr Van Hecken, *ac*, p 25

⁵⁵ Cfr Suzuki Daisetz Teitarô, *Mysticism Christian and Buddhist*, New York, 1957, p 136 Christianity presents a few things which are difficult to comprehend, namely, the symbol of crucifixion The crucified Christ is a terrible sight and I cannot help associating it with the sadistic impulse of a psychically affected brain Christians would say that crucifixion means crucifying

Van missionair standpunt gezien zijn begrafenissen en huwelijken belangrijk, omdat bij deze plechtigheden veel aanwezigen niet-christenen zijn, die voor de eerste maal een katholiek kerkgebouw binnenkomen. Niettegenstaande het westers karakter geven de begrafenissen een sterk gevoel van hoop in tegenstelling tot de traditionele boeddhistische plechtigheid, die veelal alleen wanhoop achterlaat⁵⁶. Daar begrafenissen zo belangrijk zijn in het Japanse leven, kunnen de missionarissen zich niet onttrekken aan de externe vormen van de Japanse eerbied voor de doden⁵⁷. In verband echter met de katholieke begrafeniseriten merkt L. Bertram zeer juist op

"The manner of performing the exsequies as contained in the Roman Ritual falls far short of satisfying the needs that have developed as a result of the religious evolution" ⁵⁸

Vandaar de nood om de concrete mogelijkheden na te gaan in hoeverre men hier de eigen Japanse gewoonten kan overnemen⁵⁹. De *o-tsuya* of de dodenwake, die gewoonlijk in het huis van de overledene geschiedt, werd door de christenen overgenomen. De minutieuze regels die hierbij zijn voorgeschreven volgens de Japanse gewoonten, moeten ook door de priester in acht genomen worden. Gebeden, lezingen, besprenkeling met gewijd water en homelie kunnen hier gemakkelijk ingewerkt worden. De begrafenismus wordt gecelebreerd ofwel in het kerkgebouw ofwel in het huis van de overledene, indien dit te ver van de kerk is gelegen. Speciale aandacht moet geschonken worden aan de bloemenversiering van de lijkst, waarbij ook de foto van de overledene hoort. Na de Eucharistie komt de *kokubetsu shiki* of het plechtig afscheid van de dode. In voorgeschreven volgorde komt iedereen diep knielen en buigen vóór de lijkst. Men besprenkelt ze met wijwater of men legt enkele wierookkorrels in het vóór de lijkst staande wierookvat waarna men weer diep buigt en naar zijn plaats terugkeert. Daarna grijpt de *maishô* of *dosô*, de

the self or the flesh, since without subduing the self we cannot attain moral perfection. This is where Buddhism differs from Christianity. Buddhism declares that there is from the very beginning no self to crucify. To think that there is the self is the start of all errors and evils. Ignorance is at the root of all things that go wrong. As there is no self, no crucifixion is needed, no sadism is to be practiced, no shocking sight is to be displayed by the roadside, geciteerd in JMB, Vol XV (1961), p. 226.

⁵⁶ Cfr Neyrand, *ac*, p. 96-97.

⁵⁷ Deze eerbied voor de doden vindt haar oorsprong in de aloude voorouderverering.

⁵⁸ Cfr Lukas Bertram, *Catholic Obsequies in Japan*, in MB, Vol XII (1958), pp. 223.

⁵⁹ Een proeve van aanpassing aan de Japanse begrafeniseriten wordt gegeven door Bertram, *ac*, pp. 223-228.

inhumatie, plaats Het kan ook gebeuren dat de overledene gecremeerd wordt In dat geval spreekt men van *kasô* of crematie Indien er crematie is, bidt de priester bij de kist vóór de opening van de verbrandingsoven De as wordt dan bewaard in een zijden zakje of kleine urne en geplaatst in een speciaal kamertje, de *nôkotsudô*, dat aan de kerk is aangebouwd Deze *nôkotsudô* zijn gemaakt in navolging van de boeddhisten die een speciale kapel in de tempel hebben om as te bewaren De as kan echter ook op het kerkhof begraven worden zoals bij een gewone inhumatie

In verband met de eerbied voor de doden, bewaren de Japanners thuis of in de dodenkamer van de tempel de *ibai* of het dodenplankje waarop de naam van de overledene geschreven staat Tegenwoordig is de betekenis van dit plankje meer een herinnering aan de overledene dan wel de zetel van de ziel van de gestorvene Sommige missionarissen zegenen deze plankjes en geven ze een plaats in de kerk of in de *nôkotsudô*

Dikwijls worden de *ibai* echter bewaard in de *butsudan* of het boeddhistisch huisaltaar Dit altaar is het centrum van het huis en maakt de band uit die de familie verbindt met het Boeddhisme⁶⁰ De *butsudan* zou een uitstekende gelegenheid zijn om de christelijke geest in een familie beter te doen doordringen Zo zouden de beelden van Boeddhya en de stichter van de secte waartoe de familie behoort, kunnen vervangen worden door die van Christus en Maria In feite is dat echter moeilijk zolang de hele familie niet christelijk is

Het Japanse dodenfeest, de *o-bon*, grijpt plaats op 13, 14 en 15 augustus 's Avonds worden dan de *bon* dansen of de *bon-odori* opgevoerd in alle dorpen en stadswijken, terwijl liederen gezongen worden om de geesten van de afgestorvenen te vereren Bij het *o-bon*-feest horen ook het brengen van offers en het bezoek aan de graven Deze gewoonten blijken gemakkelijk te verchristelijken te zijn, omdat ze in het moderne Japan meer een sociale aangelegenheid en vermakelijkheid geworden zijn Pogingen tot het verchristelijken van *o-bon* feesten werden reeds doorgevoerd⁶¹ Toch blijft de Kerk haar eigen Allerzielenfeest behouden

Wat het huwelijk betreft valt er weinig te vermelden De niet-christenen laten het gewoonlijk voltrekken in de Shintô-tempel Nochtans blijkt

⁶⁰ In het midden van de *butsudan* staat gewoonlijk een beeld van Boeddhya, rechts een beeld van de stichter van de secte waartoe de familie behoort en links staan de *ibai* Spijsoffers worden gebracht op de verjaardagen van het overlijden van de voorouders

⁶¹ Cfr Leo Steinbach, *A Catholic Bon Odori*, in M.B., Vol. XII (1958), pp 379-382 Cfr ook het artikel van dezelfde auteur, *Christianization of the Japanese Matsuri*, in A. Laplante, S.S. and C.J. Witte, M.M. eds, *Working for Christ in Japan. Initiation Guide to Missionary and Pastoral Work in Japan*, Tokyo, 1969, pp 189-192

dat deze Shintô-plechtigheid verouderd is. Van katholieke zijde is er nog maar weinig gebeurd om aan het huwelijk van de christenen een Japans karakter te geven. Op aanvraag van de betrokkenen worden ook de huwelijken van niet-christenen in het kerkgebouw voltrokken. De verloofden krijgen eerst instructie betreffende het christelijk huwelijk en er wordt hen gevraagd daarover na te denken. Op de huwelijksdag grijpt dan een plechtigheid plaats in de kerk.

De muziek neemt een belangrijke liturgische functie in. Overal werd het gregoriaans ingevoerd. Als kunstuiting van Europa wordt het gewaardeerd in de Japanse muzikale milieus zoals men er ook grote bewondering heeft voor de westerse muziek in het algemeen. Dat kan men vaststellen aan de grote belangstelling wanneer openbare concerten van westerse kerkmuziek gegeven worden. Dat ontslaat de Kerk echter niet van de verplichting de kerkelijke muziek tot een levend element te maken van de liturgische diensten. Zo werden reeds vroeg individuele pogingen aangewend die leidden tot een soort japanisering van het kerklied⁶². Daaruit resulteerden verschillende liederenboeken. Toch menen we dat er nog maar weinig contact is tussen de kerkelijke muziek en de echte Japanse muziek. Veelal bedienen de christenen zich van zangboeken met westerse liederen vertaald in het Japans. Er is nog steeds een grote nood aan moderne sacrale muziek waarin het Oosten en het Westen elkaar ontmoeten. De Kunst- en Muziekacademie van Hiroshima heeft hier een belangrijke taak te vervullen⁶³. Belangrijk is het introduceren van Japanse muziekinstrumenten en Japanse teksten, getoonzet door Japanners zelf. De Kunst- en Muziekacademie van Hiroshima creëerde reeds enkele missen in Japanse muziek. Ook worden pogingen aangewend om het klassieke *nô*-theater in te schakelen in de liturgie en kwamen er *nô*-missen tot stand.

Een opmerking die wel eens wordt gehoord is dat de verwesterlijkte Japanners geen moeilijkheden hebben met de westerse ritus. Bisschop Nagae drukte dit als volgt uit :

"The Japanese way of thinking and Japanese customs have been very strongly westernized in recent years. Whatever comes out of Europa or America is generally welcomed, though not indiscriminately. For a long time the Western world has ceased to be new and foreign to them. For that reason the Japanese Christians have no great difficulty, as do so many others, in recognizing the "Western Rites" ⁶⁴.

⁶² Cfr. Joseph Van Hecken, *Un Siècle de Vie Catholique au Japon 1859-1959* (Missionary Bulletin Series, Vol. IX), Tokyo, 1960, pp. 209-213.

⁶³ De Kunst- en Muziekacademie van Hiroshima werd in 1948 door E. Goosens, S.J., opgericht.

⁶⁴ Cfr. Lawrence S. Nagae, *The Liturgical Movement in Japan*, in :

Nochtans is deze stelling aanvechtbaar. Bisschop Kobayashi stelt daar tegenover de vraag :

"... what percentage can, in religious ceremonies that are supposed to be the basis of daily life, accept as its own, foreign conduct and movements, foreign-language hymns and melodies, without feeling any psychological resistance ? True, for a certain number of people, there is not much trouble in accepting Western ceremonies"⁶⁵.

Maar deze groep is zeer beperkt want het aantal katholieken overschrijdt niet eens het half miljoen. Zelfs indien deze kleine groep zich gelukkig voelt met een westerse liturgie, dan kan daaruit nog niet de conclusie getrokken worden dat prospectieve katholieken dezelfde houding zullen aannemen. Immers een groot gedeelte van de christenen is van de oude stam van Nagasaki en omstreken. Zij zijn het die het meest houden van de Romeinse liturgie. De andere christenen hebben de vreemde barrière van de Romeinse liturgie overschreden, hebben er moeilijkheden mee gehad maar als ze eenmaal door deze moeilijkheden waren, hebben zij deze liturgie ook aanvaard en is ze hun dierbaar geworden. Maar is dat geen bepaalde vorm van zelfzucht, die weinig rekening houdt met de miljoenen niet-christelijke Japanners ? Zij zijn het immers die deze barrière niet overschrijden precies omdat hun levensomstandigheden anders zijn. Wij hebben de indruk dat bisschop Nagae enigszins het verkondigend karakter van de liturgie over het hoofd ziet.

Ondertussen is Vaticanum II gekomen met de constitutie over de liturgie "Sacrosanctum Concilium" waaruit we volgende tekst citeren :

"In zaken die niet het geloof of het welzijn van heel de gemeenschap raken, wenst de Kerk niet een starre gelijkvormigheid op te leggen, ook niet in de Liturgie. Integendeel, zij heeft eerbied en zorg voor de geestesgaven, die de onderscheiden stammen en volken sieren. Al wat in de zeden der volken niet onverbrekkelijk met bijgeloof en dwaling vervlochten is, beoordeelt zij met welwillendheid en houdt het, voorzover dit van haar afhangt, ongeschonden in ere; ja, soms laat zij het in de Liturgie zelf toe, mits het met de beginselen van de ware en echte liturgische geest verenigbaar is"⁶⁶.

Hier wordt dus de mogelijkheid geboden tot de uitbouw van een echt Japanse liturgie. Maar het zal nog jaren duren eer dit wordt bereikt.

Johannes Hofinger, S.J. ed, *Liturgy and the Missions. The Nijmegen Papers*, New York, 1960, p. 119.

⁶⁵ Cfr. Kobayashi, *a.c.*, p. 204

⁶⁶ Cfr. *Constitutie over de heilige Liturgie*, uitgave Katholiek Archief, Amersfoort, nr 37, p. 33.

Dit werk wordt nog — naar onze mening — belemmerd door twee factoren

Ten eerste door de constitutie over de liturgie zelf, die zegt

'De substantiele eenheid van de Romeinse ritus moet behouden blijven''⁶⁷

Dit betekent dat het Romeins karakter van de liturgie ook in Japan moet bewaard worden. Dus zelfs vooraleer te starten met de liturgische hervorming wordt een zeer ernstige beperking opgelegd die een echte japanisering moeilijk — om niet te zeggen — onmogelijk maakt.

Een tweede belemmerende factor zijn de Japanse hiërarchie en clerus die, grotendeels Romeins geschoold, maar moeilijk uit het kader van die Romeinse vorming kunnen stappen.

Datgene wat aan officiële vernieuwing tot nu toe tot stand kwam is niet erg bemoedigend. Het voornaamste wat sinds Vaticanum II op liturgisch gebied gerealiseerd werd, is een nieuwe vertaling van de Latijnse teksten in het Japans en de reacties van de missionarissen wijzen erop dat deze vertaling geen onverdeeld succes is.

Japan heeft dringend nood aan een ingrijpende liturgische vernieuwing. Het is nodig de verstarde oude vormen weg te werken. De bedoeling daarbij moet zijn én de bewustwording bij de katholieken van de noodzaak van een eigen Japans Christendom én de zorg om de liturgie te maken tot een verkondigend gegeven van de blijde boodschap aan de niet-christenen. Het zou natuurlijk overdreven zijn te beweren dat een weinig aangepaste liturgie de enige reden zou zijn van de vreemdheid van het Katholicisme in Japan en de daarmee samengaannde stagnatie van het bekeringswerk. Maar ze is één van de vele redenen. Evenmin mag men denken dat een directe en radicale liturgische hernieuwing deze vreemdheid en stagnatie alléén zal doorbreken. Maar ze is één van de mogelijkheden die beslist moeten gebruikt worden om de vreemdheid van het Christendom te overwinnen.

4 *Onvoldoende aanpassing op architectonisch gebied* Wat betreft de architectuur hebben de missionarissen zich vroeger ook weinig problemen gesteld. Ze bouwden gewoon gotische en romaanse kerken zoals gebruikelijk was in hun eigen vaderland⁶⁸. Nochtans laat zich op het gebied van de kerkenbouw ook de nood voelen aan orientalisering. Zo schrijft Dumoulin:

⁶⁷ Cfr *ibid*, nr 38, p. 33.

⁶⁸ Voorbeelden van kerken in klassieke stijl, cfr Van Hecken, *o.c.*, pp. 205-206.

"In a similar way christian architecture and painting are only in an elementary stage. Young Japanese artists complain about the lack of interest on the part of the missionaries"⁶⁹.

Er zijn enkele kerkgebouwen opgetrokken in typisch Japanse stijl, maar dat blijkt niet de oplossing te zijn. Sommige missionarissen hebben daarvoor wel een pleidooi gehouden, maar ook daarbij wordt al te dikwijls vergeten dat een eenvoudige terugkeer naar de oude vormen van de traditionele tempelbouwkunst geen oplossing brengt. Het komt er veel meer op aan de geest weer te geven waaruit de moderne Japanse architectonische kunstwerken geboren worden⁷⁰.

5. *Onvoldoende aanpassing aan de gewoonten van de niet-christelijke Japanners* Het "Directorium Commune", editie 1957, levert ons ook interessante gegevens over de houding die de katholieken moeten aannemen in hun deelname aan de gewoonten van de niet-christenen⁷¹. De nummers 376 en 377 laten ons zien hoe de Japanse bisschoppen daarover denken. Deze beide nummers gaan in hoofdzaak terug op het canoniek recht⁷². Ze verwijzen tevens naar de Instructio van de Sacra Congregatio de Propaganda Fide van 26 mei 1936 aan Mgr. Marella, toenmalig apostolisch delegaat van de Heilige Stoel in Japan⁷³. In het eerste deel van ons werk raakten we reeds deze kwestie aan in verband met de eerbetuyging aan het Yasukuni-schrijn⁷⁴.

De Instructio van de toenmalige Congregatio de Propaganda Fide van 1936 maakte in hoofdzaak onderscheid tussen twee soorten plichtigheden.

⁶⁹ Cfr. Heinrich Dumoulin, *The Easternization of Christianity*, in JMB, Vol. XIII (1959), p. 36.

⁷⁰ Cfr. K. Freuler, SBM, *Church Architecture*, in L'aplante and Witte, o.c., pp. 183-188.

⁷¹ *Directorium Commune ad usum totius cleri in Japonia jussu et auctoritate E.E. Ordinariorum denuo editum et a Sancta Sede approbatum*, Tokyo, 1957. We behandelen hier Caput XII: *De catholicorum moribus eorumque participatione in consuetudinibus infidelium*, pp. 157-160 en wel bepaaldelijk de nummers 376 en 377. We behandelen daarbij eveneens de *Explicatio ad num. 377 Directorii Communis*, pp. 292-296.

⁷² Nummer 376 verwijst naar canon 1258, § 1. *Haud licitum est fidelibus quovis modo active assistere seu partem habere in sacris acatholicorum*. § 2. *Tolerari potest praesentia passiva seu mere materialis, civilis officii vel honoris causa, ob gravem rationem ab Episcopo in casu dubii probandam, in acatholicorum funeribus, nuptiis similibusque solemnibus, dummodo perversionis et scandalii periculum absit*.

⁷³ Cfr. *Instructio ad Excellentissimum D. Paulum Marella, Archiepiscopum tit. Docleensem, delegatum apostolicum in Japonia, circa catholicorum officia erga patriam*, in: AAS, Annus XXVIII (1936), pp. 406-409.

⁷⁴ Cfr. *supra*, Deel I, H. VI, p. 230.

De eerste betrof de ceremonien bij de *jinja* of de tempels van de staats-shintô of de *Kokka-Shintô*, de tweede betrof de deelname aan meer private ritën zoals begrafenissen, huwelijken en dgl. van niet katholieken⁷⁵.

Er waren toen *jinja* die, omdat ze onder de staatsshintô vielen, door de regering geadministreed werden en volgens de regeringsautoriteiten een niet-religieus karakter hadden⁷⁶. Derhalve mochten de katholieken volgens de boven genoemde Instructio deelnemen aan de ceremonien bij deze *jinja*, omdat ze een zuiver burgerlijk en vaderlandslievend karakter hadden nl filiale reverentie ten aanzien van de keizerlijke familie en de weldoeners van het vaderland. Daarbij werd bepaald dat, indien deze deelname van de katholieken door de niet-christenen verkeerd zou worden uitgelegd, de katholieken hun ware intenties daaromtrent bekend moesten maken.

Wat de deelname betrof van de gelovigen aan begrafenissen, huwelijken en andere private ritën zoals gebruikelijk in het Japanse sociale leven, konden de ordinarii van Japan toestemming verlenen. Dit werd gemotiveerd door het feit dat, hoewel deze ceremonien soms van superstitieuze oorsprong waren, door de omstandigheden van plaats en personen de betekenis hadden gekregen van wellevendheid en wederzijdse welwillendheid. Opnieuw werd hier bijgevoegd dat in geval van noodzaak de gelovigen hun ware intenties moesten bekend maken.

We hebben de indruk dat de bepalingen over de houding van de katholieken ten aanzien van deze twee soorten plechtigheden werden ingegeven door een noodzaak, die voortkwam uit de toenmalige omstandig-

⁷⁵ We citeren de voornaamste punten van deze Instructio naar Leo Magnino, *Pontificia Nipponica. Le relazioni tra la Santa Sede e il Giappone attraverso i documenti pontifici (Bibliotheca Missionalis, Vol VI)*, Romae, 1948, Parte II, pp 152-153. 'Haec Sacra Congregatio, sequentes normas agenda tradendas esse censuit: 1 Ordinarii in territoriis Iaponici Imperii doceant fideles, caeremoniis, quae fieri solent ad monumenta Jinja a Gubernio civiliter administrate, annecti ab auctoritatibus civilibus (ut ex explicitis declarationibus pluries datis constat) itemque communi cultuum hominum sensu meram significationem patrii amoris, scilicet filialis reverentiae erga familiam imperialem et patriae benefactores, ideoque, cum hujusmodi caeremoniae valorem induerint mere civilem, catholicis licere interesse eis et more ceterorum civium agere, declarata sua intentione, si quando hoc necessarium apparuerit ad falsas interpretationes sui actus removendas. 2 Idem Ordinarii permittere possunt ut fideles, quando intersint funeribus, matrimonii, aliisque privatis ritibus in vita sociali iaponensi usitatis, participes fiant sicut ceteri (declarata, si necessarium, sua intentione ut supra) omnium illarum caeremoniarum, quae, quamvis forte a superstitione originem duxerint, ex circumstantiis tamen locorum et personarum et ex communi aestimatione nunc temporis non retineant nisi sensum urbanitatis et mutuae benevolentiae.

⁷⁶ Cfr. *supra*, Deel I, H. VI, pp 209-211 en vorige noot.

heden We menen dat we hier te doen hebben met praktische maatregelen om al te grote moeilijkheden voor de Kerk te vermijden. Immers de deelname aan de ceremonien bij de *jinja* op last van de regeringsautoriteiten greep plaats in de toenmalige sfeer van opgezwiept nationalisme. In deze sfeer kreeg de niet-religieuze staatsshintô in de grond een semi-religieus cachet, maar daarom was dat nog niet tegen de christelijke principes. Waarom zou eerbied voor het keizerlijk huis en voor de weldoeners van het vaderland per se anti-christelijk moeten zijn? Wel was het zo dat toen vele gewone Japanners de mythe van de goddelijke afstamming van het keizerlijk huis van de zonnegodin voor waar hielden, en dus de redenen van hun eerbetuigingen bij de *jinja* anders fundeerden dan de katholieken. Maar dat hoeft de katholieken daarom niet per se beletten dezelfde eerbied te betuigen, want deze eerbied is gemakkelijk te plaatsen in het kader van het vierde gebod van de decaloog.

De deelname aan niet-katholieke begrafenissen, huwelijken en het vervullen van andere sociale verplichtingen werd vanuit hetzelfde praktische standpunt toegestaan. Het is volgens de strenge Japanse etiquette zeer moeilijk zich aan dergelijke plechtigheden te onttrekken. Niet-deelname aan dergelijke plechtigheden waarbij ten slotte bijna alle aanwezigen elkaar kennen, zou een inbreuk zijn op de wet van de liefde waarop in de grond de echte etiquette moet teruggaan.

De oplossing van het probleem ten aanzien van de staatsshintô werd gezocht op het hoogste vlak te Rome. De houding die men daar aannam emaneeerde uit een algemeen beginsel: wat is goed voor de hele Katholieke Kerk? De oplossing van het probleem krijgt aldus het karakter van een praktische toepassing van dat algemeen beginsel aan de concrete omstandigheden van Japan. Vandaar dat de houding van de Katholieke Kerk t.a.v. de hele problematiek rond de staatsshintô niet meer in de eerste plaats een doctrinair, maar wel een pastoreel, disciplinair en praktisch karakter heeft. Aldus zijn de richtlijnen van Rome in deze delicate aangelegenheid een typisch geval van missionaire adaptatie. De gegeven oplossing neemt echter niet weg dat men een uitweg vond in de moeilijkheden via een casuistische moraal in plaats van uit een ruime blik op de Japanse geplogendheden. Dus de moeilijkheden, die aanvankelijk bestonden voor de katholieken in de deelname aan de plechtigheden bij de *jinja* van de staatsshintô, hadden gemakkelijker kunnen vermeden worden door een minder strikt negatieve houding ten aanzien van de niet-christelijke religies in het verleden.

Na de tweede wereldoorlog kwam dezelfde kwestie van 1936 weer ter sprake. De staatsshintô werd afgeschaft en op gelijke voet geplaatst met de andere religies. Aldus kregen de *jinja* of de nationale tempels weer officieel een religieus karakter.

Op de vergadering van de Japanse ordinarii van 1946 werd over de kwestie beraadslaagd. Het besluit was dat, gezien de door de staat geadministreerde *jinja* niet langer meer bestonden en gezien de eerbiedbetuigingen bij deze *jinja* niet langer meer geëist werd door de autoriteiten van het land, de Instructio van 1936 met betrekking tot deze *jinja*, ook niet meer van toepassing was. Dus werd het de gelovigen verboden pelgrimstochten te ondernemen naar en eerbiedbetuigingen te betonen bij deze vroegere nationale *jinja*. Ook werd verboden shintôistische en boeddhistische tempels te ondersteunen evenals het vieren van het huwelijk op deze plaatsen⁷⁷. In 1950 werd op de vergadering van de ordinarii en de religieuze oversten de zaak van de participatie van de katholieken aan de oude Japanse ritën nogmaals bekeken. De ordinarii richtten een comité op dat een "Instructio de participatione Catholicorum in caeremoniis cum cultibus acatholicis Japoniae connexis" voorbereidde. De instructie werd dan goedgekeurd door de ordinarii en gepubliceerd einde 1950. We citeren Pfister, die deel uitmaakte van dit comité:

"In it the principle was upheld that the Roman permits of 1936 were still valid regarding ceremonies of a predominantly civil character as used in Japanese social life. However, it was also recognized that Shintô could no longer be considered as a predominantly civil matter"⁷⁸

Dus in feite werd de beslissing van 1946 bekrachtigd, hoewel meer genuanceerd.

In 1952 werden op de jaarlijkse vergadering van de ordinarii nieuwe directieven gegeven, die nu nog van kracht zijn zoals ze bepaald werden in het reeds vermelde 'Directorium Commune' van 1957 onder de nummers 376 en 377. In het algemeen wordt de Instructio van Rome van 1936 van vóór de oorlog en geldig voor de *jinja* of de nationale schrijnen, weer opgenomen. Hetzelfde werd ook toegepast voor begrafenissen, huwelijken en dgl.⁷⁹

⁷⁷ Om deze besluiten zo juist mogelijk uit te drukken geven we de tekst weer van P. Pfister, *The Church and Shintô Rites. A Historical Note*, in M.B., Vol. IX (1955), pp. 264. After the end of the war, State Shintô was abolished and all the varieties of Shintô were declared religious institutions. Therefore the Ordinaries in their meeting of 1946 decided that Catholics under the new circumstances could not perform the *jinja sampai*, they forbade also contributions to *jinja* and temples, and the celebration of marriage in such places. Onder *jinja-sampai* verstaat men het bijwonen van de ritën bij de *jinja*.

⁷⁸ Cfr. *ibid.*, p. 264.

⁷⁹ Cfr. *Directorium Commune*, pp. 158-160. 376. Quod ad participationem spectat in caeremoniis et consuetudinibus cum cultibus acatholicis aliquomodo connexis, Missionarii ante mentem habeant tum normas Juris Communis tum Instructionem S. Sedis anno 1936 pro Japonia peculiater datam. (Voor bedoelde

Waarom keerden de ordinarii terug naar het standpunt van 1936 ? De verklaringen daarvoor zijn te vinden in het Appendix van het Directorium onder de titel "Explicatio ad num 377 Directorii Com ad mentem normarum a S Sede in hac re datarum et respectu habito actualium conditionum Japoniae" ⁸⁰

Dit Appendix handelt eerst over de *jinja*. Enkele jaren na de oorlog en vooral na het opnieuw onafhankelijk worden van Japan bleek duidelijk dat verscheidene nationale *jinja*, volgens het algemeen oordeel van de Japanners en vooral van meer gecultiveerde mensen, nog steeds het karakter droegen van nationale monumenten en dat aldaar sommige ceremoniën plaatsgrepen, die van civiele betekenis waren nl liefde tot het vaderland, eerbied en dankbaarheid jegens de voorouders en de overleden weldoers (zoals b v de gesneuvelden in de oorlog), enz. Dat werd geconfirmeerd door het feit dat, niettegenstaande de volledige scheiding van staat en van welke religie ook, officiële personen zich voor dergelijke ceremoniën naar de *jinja* begaven. Dat bleek eveneens uit het feit dat zulke gewoonten door de Japanners bewaard werden in de zin van trouw aan het vaderland en de nationale tradities. Daarbij kwam ook nog dat een groot volk zoals het Japanse nood had aan bepaalde tekens en symbolische manifestaties als uiting van zijn traditie en nationale eenheid. Dat werd eveneens geconfirmeerd doordat de intellectuele opvoeding van het hele volk in de scholen het geloof in eigenlijke zin in de oude mythen uitsloot.

Over deze zaken, zegt het Appendix, zijn er vanwege de publieke autoriteiten nog geen voorschriften of verklaringen voorhanden. Omdat echter in verband met sommige zaken en handelingen die met de Shintō verbonden zijn, het oordeel van gecultiveerde personen en de algemene

normen van het canoniek recht en de Instructio, zie respectievelijk *supra*, notae 72 en 75) 377 Ad mentem Instructionis S Sedis *supra* dictae Missionarii sequenti modo procedant a) Cum agitur de caeremoniis ad Jinja, quae ex iudicio communium hominum cultiorum Japoniae significationem habent mere civilem (i.e. manifestatio amoris patrii, reverentiae et gratitudinis erga majores et benefactores patriae defunctos et sim.), catholicis licet interesse iisdem et more ceterorum civium agere (declarata sua intentione, si hoc necessarium apparuerit, ad falsas interpretationes removendas) b) Cum vere agitur de participatione in ritibus privatis, usitatis in vita sociali Japonensium (ut matrimonia, funera et sim.), catholici interesse possunt sicut ceteri omnibus illis caeremoniis, quae quamvis forte a superstitione originem duxerint, ex circumstantiis tamen locorum et personarum et ex communi aestimatione nunc temporis non retinent nisi sensum urbanitatis et mutuae benevolentiae (declarata, si necessarium, sua intentione ut *supra*). Een vergelijking van de inhoud van nr 377 met de Instructio van 26 mei 1936 toont aan dat de inhoud op hetzelfde neerkomt.

⁸⁰ Cfr *Directorium Commune*, pp 293 295

opvatting van het volk niet veranderd zijn, mogen de Japanse katholieken ook nu naar de geest van de Instructie van 1936 deze riten bijwonen, indien er een voldoende reden daartoe aanwezig is.

Dat is het standpunt van de Kerk ten aanzien van de *jinja* sinds 1952. De tekst van het Appendix vermeldt verder nog dat de Sacra Congregatio de Propaganda Fide deze houding goedkeurde op 27 november 1951.

Niet iedereen was even gelukkig met dit standpunt van de ordinarii over het niet-religieus karakter van deze *jinja*. Vooral het argument dat de Japanse intellectuelen over het algemeen deze vorm van Shintô als niet-religieus beschouwen, werd sterk bekritiseerd. De discussie onder de priesters werd op onofficiële wijze stilgelegd, doordat gewezen werd op de nutteloosheid van de disputen, daar de houding van de hiërarchie en Rome ten aanzien van de Shintô-riten duidelijk was en verdere twisten het apostolaat zouden schaden⁸¹.

Daarna handelt het Appendix in het kort over een tweede punt: de deelname van de christenen aan private riten zoals gebruikelijk in het sociale leven zoals huwelijken, begrafenissen en dgl. Ook hier wordt verwezen naar de Instructie van 1936. De ordinarii menen dat voor deze zaken ook de Japanse mentaliteit niet is veranderd sinds 1936 en dat er dus geen nieuwe stelling hoeft ingenomen te worden.

In verband hiermee geeft het Directorium enkele praktische voorbeelden⁸². De christenen mogen hun overleden voorouders eerbied betuigen (*colere*) door hun foto's en zielplankjes (*ihai*) die ze thuis hebben te bewaren en te versieren. Ze mogen de begrafenissen en funeraire herdenkingen die plaats grijpen volgens niet-katholieke riten, bijwonen en daarbij ook wierook laten branden of de *sakaki*-tak aanbieden ter ere van de overledene⁸³. Katholieken die samenwonen met niet-katholieken — wat meestal het geval is — en die in het familieverband een taak hebben (b.v. een huismoeder), mogen bepaalde objecten verbonden met Shintô en Boeddhisme (b.v. de *kamidana* of het shintôïstisch altaar en de *butsudan* of het boeddhistisch altaar) verzorgen, met dien verstande dat ze die objecten behandelen als gewone huishoudelijke versierselen en er geen religieuze acten bij voltrekken. Eveneens mogen de christenen geld

⁸¹ Cfr. M.B., Vol. IX (1955), p. 265: Fr. Pfister on "The Church and Shintô Rites". Het betreft hier een brief van P. Pfister, waaruit we volgende passage lichten: "As the attitude of the Hierarchy and also of the Holy See is quite clear, I do not think that it is very useful to start new discussions about the nature of Shintô Rites. That could be rather harmful to the progress of our work and create unnecessary dissensions".

⁸² Cfr. *Directorium Commune*, p. 160, nota 14.

⁸³ Wierook branden is een gewoonte uit het Boeddhisme, terwijl de *sakaki* (*Cleyera ochracea*) de heilige boom is voor de Shintô

afdragen aan de tempels voor het onderhoud van de graven van de voorouders en voor de plechtigheden die het karakter dragen van publieke festiviteiten Zij mogen echter geen bijdrage geven voor vieringen met religieus karakter of voor de cultus van de beschermengoden (de *ujigami*) of voor het onderhoud van de bonzen en de Shintô-priesters Ze mogen ook voor het huwelijk de ritus, traditioneel in de familie (*sansankudo*) bewaren⁸⁴ Wat de andere huwelijksceremonien betreft waar katholieken soms moeten aan deelnemen (b v als bruid, bruidegom, getuige, huwelijksmakelaar, enz), moeten de missionarissen erop letten dat deze zaken naar de algemene opinie van de mensen een zuiver civiel karakter hebben of niet en daaromtrent hun gelovigen ook inlichten⁸⁵

Maar het probleem van de *jinja* zet zich verder door in deze tijd en wel in de zin dat er een tendens is het Yasukuni-schrijn (gewijd aan de gesneuvelden voor het vaderland), het Ise-schrijn (gewijd aan de zonnegodin Amaterasu) en nog andere schrijnen tot nationale monumenten te doen verklaren De grote moeilijkheid ligt hierin dat deze schrijnen volgens de grondwet op gelijke voet staan met de andere religieuze instellingen De nieuwe grondwet van 1947 ziet de scheiding van staat en religie als een basisprincipe Vooral sinds 1952 is er een beweging op gang gekomen in verband met het Yasukuni schrijn, vooral onder druk van de *Nippon Izoku-kai*, een vereniging van familieleden van gesneuvelde soldaten Met de medewerking van onder meer de autoriteiten van het schrijn zelf, wil men bekomen dat de staat dit schrijn zou steunen en beheren⁸⁶ Gezien echter de grondwet verbiedt godsdienstige verenigingen te steunen, is een wetsvoorstel ingediend om het Yasukuni schrijn a-religieus te doen verklaren

Het centrale probleem dat op dit ogenblik de Japanse religieuze kringen beroert is precies de controverse rond dit wetsvoorstel Het wordt bestreden door de christenen, de boeddhisten en de Vereniging van de Nieuwe Religies" (*Shinshûren*) Hun bezwaar is dat de nationalisatie van het Yasukuni-schrijn de grondwettelijke godsdienstvrijheid bedreigt en tegen de scheiding van religie en staat ingaat Op 6 mei 1969 kwam een

⁸⁴ De *sansankudo* is een Shintô gebruik en betekent negenmaal drinken van de rijstwijn, gebruikelijk bij het huwelijk

⁸⁵ Daar het punt over de participatie aan de Shintô riten bij het huwelijk zeer delicaat is, geeft het *Directorium* hierover alleen maar algemene richtlijnen, cfr P Pfister, *The Church and Shintô Rites A Historical Note*, in MB, Vol IX (1955), p 264

⁸⁶ Voor de evolutie van het probleem van het Yasukuni-schrijn, cfr Wilhelmus H M Creemers, *Shrine Shinto after World War II*, Leiden, 1968, pp 160 171 Voor de ons bekende meest recente evolutie, cfr *Yasukuni Nationalization Bill reappears*, in JMB, Vol XXIV (1970), p 338

verklaring tegen het wetsvoorstel tot stand, ondertekend door vele religieuze leiders. Men vreest dat na de nationalisatie van het schrijn ook het Meiji-schrijn en nog andere aan de beurt zouden komen en dat aldus een nieuwe situatie zou kunnen ontstaan waardoor het oude nationalisme weer tot leven zou kunnen komen met alle nadelige gevolgen vandien.

De houding van de Katholieke Kerk tegenover dit wetsvoorstel is negatief maar de hiërarchie stelt zich zeer voorzichtig op. Ze zou het probleem liever doodzwijgen en de houding pro of contra het Yasukuni-schrijn aan het oordeel van elke gelovige afzonderlijk willen overlaten. De protestantse Kerken daarentegen kanten zich zeer duidelijk tegen het wetsvoorstel. Dat van de christelijke kant de vrees voor een nieuw nationalisme in de aard van dat vóór de tweede wereldoorlog sterk meespeelt, valt niet te betwijfelen.

6. *Een niet-japanse Kerk.* Al met al is de Katholieke Kerk in Japan gedurende de eeuw die we behandelden, geen echt Japanse Kerk geworden. Ze is westers gebleven. Voor de eerste missionarissen rees de vraag naar de japanisering van de Kerk aanvankelijk niet. Ze werkten volgens een patroon dat toegepast werd in alle missiegebieden waar de Kerk werkzaam was. Men vond het natuurlijk dat de Kerk in Japan een vrij exacte replica werd van de Kerk in Europa. Men had gewoon de normen te volgen die vanuit Rome werden opgelegd en deze normen lieten maar weinig speelruimte. Onbewust speelde bij de missionarissen ook de factor mee dat christianisering en modernisering hand in hand gingen. Voor de eerste Japanse katholieken gold over het algemeen hetzelfde : ze zagen het Christendom als deel van modernisering.

In haar verdere evolutie heeft de Kerk zich maar traagjes op afzonderlijke punten en op bijkomstige gebieden aangepast. De vraag naar echte japanisering is tot Vaticanum II nog niet duidelijk genoeg gesteld geweest. Men werkt nog steeds teveel vanuit de oude traditie dat de Japanse religieuze grondlaag, die zich uitkristalliseert in de concrete Japanse religies, geen voldoende grond biedt als aanzet voor een eigen Japans Katholicisme. Men werkt nog steeds vanuit de oude basis gelegd door de eerste missionarissen, die het land binnenkwamen bij de Meiji-restauratie. Vandaar is er ook nu nog bij de grote meerderheid van de missionarissen en de Japanse clerus een te weinig in vraag stellen van het westers karakter van de Kerk. Waar die vraag toch rijst, beperkt men zich tot oppervlakkige aanpassingen waarvan we voldoende voorbeelden gegeven hebben. Men lijkt zich maar niet te kunnen losmaken uit een door en door westerse context. In de opmerking van Purcell schuilt veel waarheid : verkondigt men in Japan niet teveel Christus op een wijze, die doet denken aan een approach in de aard van het concilie van Trente

"which defends the faith against heretics, too often proving and too often depending on over-explanation"⁸⁷.

De pogingen die aangewend worden tot aanpassing zijn oppervlakkig en dispaaraat. Het volstaat de jaargangen na te gaan van "The Japan Missionary Bulletin" om de dispaaratheid van deze pogingen te zien. Het wemelt er van voorstellen om het apostolaat efficiënt te maken, om de liturgie, de catechese, de volksgebruiken, enz. aan te passen. Het zijn de resultaten van creatieve initiatieven en imaginatie, die alle waardering verdienen, maar zij zijn te individueel en van voorbijgaande aard. Ze beperken zich tot een parochie of tot een bepaalde streek. Daarbij komt, zoals we reeds schreven, dat elke orde en congregatie veelal volgens eigen methoden werken, die daarbij nog dikwijls gekleurd zijn door hun land van herkomst.

Opvallend is ook dat de Japanse katholieken niet voldoende gemobiliseerd zijn in dienst van de Kerk. Ze zijn te weinig apostolisch bezield, iets wat schril afsteekt tegen de ijver van de Nieuwe Religies. De katholieken beïnvloeden niet genoeg hun eigen milieu.

Van de katholieken in Japan wordt gezegd dat ze eenzame mensen zijn, *hitori-botchi shinja* of eenzame gelovigen⁸⁸. Is deze naam ook niet het gevolg van de over-individualistische benadering van de Japanse mens door de Katholieke Kerk? We wezen er reeds herhaalde malen op hoe de Japanner geneigd is te leven binnen een gelimiteerd sociaal verband. Ook op dat gebied toont het Christendom zich een vreemde godsdienst. Daarover schrijft Hammer :

"... the Church has gained most of its members at times of social upheaval and crisis, when the traditional patterns of society were threatened. Or, again, within Japanese society, where communal interests are so strong, it has been the more individualistic types, themselves rebels against their own society, who have found their way into the churches"⁸⁹.

Hoewel Hammer dit oordeel uitsprekt over de christelijke Kerken in het algemeen, gelden zijn woorden ook voor de Katholieke Kerk. Deze individualistische benadering verklaart dan het succes van de Kerk — in zover we het een succes mogen noemen — op bepaalde momenten van de vorige eeuw, toen de eerste golven van modernisering Japan binnendrongen. Dit geldt eveneens voor de tijd vlak na de tweede wereldoorlog, toen het land in een spiritueel vacuum dook. Deze vorm van bekeerlingen

⁸⁷ Cfr. Purcell, *a.c.*, p. 652.

⁸⁸ Cfr. *ibid.*, p. 656.

⁸⁹ Cfr. Raymond Hammer, *Japan's Religious Ferment. Christian Presence Amid Faiths Old and New*, London, 1961, p. 118.

te winnen werkt dan in zekere zin ook als een soort boemerang : de christenen hebben het moeilijk om na hun christen worden de weg terug te vinden naar hun eigen gelimiteerd sociaal verband en daar werkelijk invloed uit te oefenen.

Natuurlijk valt niet te ontkennen dat er in Japan een — zoals Gossmann het noemt — "Zeichenhaft gewordenes Christenleben" bestaat maar dit blijft te veel behoren tot de categorie van de uitzonderingen⁹⁰

Hoger in ons werk wezen we er reeds op dat de Katholieke Kerk, samen met de andere christelijke Kerken, sterk geconcentreerd is in de steden en dat de meeste kerkleden behoren tot de hogere middenklasse⁹¹. Dat wordt bovendien bevorderd door de fantastisch groeiende industrialisering van het land waardoor de toevloed van de landelijke bevolking naar de stad steeds verder gaat. Nochtans zou er veel meer moeten gedaan worden om ook de rurale bevolking te bereiken. Een goede prospectie via socio-religieuze onderzoeken zou daarom moeten bevorderd worden.

Het huidige Japan is niet meer het Japan van weleer. Het is een modern land geworden, dat een sterk westerse stempel draagt. Opdat dus de Kerk een eigen Japans gelaat krijgt is het derhalve niet voldoende dat ze zich zou aanpassen aan het oude Japan, maar aan het Japan van vandaag. Neyrand meent dat heel veel van het oude Japan dood is en dat het Christendom de erfenis van het Japans verleden m.a.w. zijn oude cultuurelementen niet hoeft te kerstenen⁹². Hij gelooft derhalve alleen maar in het Japan van de transistors en de monorail. Gedeeltelijk heeft hij gelijk maar gedeeltelijk heeft hij ook ongelijk. We menen te mogen affirmeren dat de religieuze gronddimensies van de moderne Japanners niet dood zijn. Het weelderig bloeien van de Nieuwe Religies is daarvan het bewijs. Want deze Nieuwe Religies zijn samen met de Shintô en het Boeddhisme maar de concrete produkten van deze gronddimensies.

Het voortdurend verminderen van het aantal bekeringen wijst duidelijk op een gebrek aan diepgaand impact op de Japanse massa, of beter uitgedrukt op een gebrek aan inhaken op de religieuze gronddimensies van de Japanners. Het aantal katholieken is op verre na niet in verhouding tot de beschikbare buitenlandse en Japanse arbeidskrachten. De Katholieke Kerk is een vreemde en on-japanse Kerk.

We zouden dan het nu behandelde hoofdstuk enigermate willen samenvatten. We stelden vanwege de missionarissen en in belangrijk mindere

⁹⁰ Cfr Gossmann, *o.c.*, pp. 203-213. Hier worden twee grote figuren van de naoorlogse Japanse Kerk bedoeld nl. dr. Nagai Takashi uit Nagasaki en Kitahara Satoko uit Tôkyô.

⁹¹ Cfr *supra*, Deel I, H. VI, pp. 227-228 en H. VII, pp. 281-283.

⁹² Cfr Neyrand, *a.c.*, p. 99.

mate vanwege de katholieke Japanners zelf een groeiende openheid vast ten aanzien van de Japanse religies. Deze openheid moet gezien worden van de intellectuele zijde. De Japanse religies worden niet meer zo negatief bekeken als in de *Kirishitan*-tijd. Op praktisch vlak en meer bepaald op het vlak van het Kerkbeeld of de Kerkvorming voelt men de concrete noodzaak tot een diepere integratie van het Katholicisme in het Japanse leven. Deze integratie verloopt eerder stroef en beperkt zich vooralsnog tot oppervlakkige punten : catechismusaanpassing, liturgie, eerbied voor de voorouders, nationale helden, enz. Dat deze aanpassing niet ver genoeg gaat, blijkt uit het feit dat, niettegenstaande het groot aantal missionaire krachten en de Japanse clerus zelf, de concrete resultaten uitblijven. De Kerk krijgt maar geen vat op de totaliteit van de Japanse bevolking. Ze blijft vreemd voor de Japanners. Deze vreemdheid is een probleem voor de Kerk. Ze blijkt tot nu toe de kracht te ontberen om zich harmonisch in te leven in de totale Japanse religieuze grondconceptie. We zullen zien hoe het hele probleem zich toespitst op de noodzaak van een eigen Japanse theologie. De eerste schuchtere aanzetten voor deze eigen theologie zijn reeds aanwezig, maar nog in zeer onvoldoende mate. We hebben deze aanzetten nu nog niet direct aangeraakt, omdat we ze wilden reserveren voor een speciaal hoofdstuk.

HONDERD JAAR PROTESTANTISME IN JAPAN

Onder Protestantisme verstaan we hier het geheel van de uit de reformatie van de 16e eeuw voortgekomen geloofsgemeenschappen en hun theologische leer¹. We nemen dus de term in zijn meest brede zin om in dit hoofdstuk alle takken van deze richting van het Christendom die in Japan werkzaam zijn, te kunnen omsluiten.

Het komt ons voor dat het vrij moeilijk is een algemeen beeld te schetsen van de situatie van het Protestantisme in Japan omwille van de vele denominaties en van de talrijke theologische strekkingen eigen aan de verschillende Kerkgemeenschappen.

Abstractie gemaakt van de schaarse aanwezigheid van protestanten vóór en gedurende de tijd van de afsluitingspolitiek van de buitenwereld, is het Protestantisme als religieus verschijnsel in Japan een tamelijk recent fenomeen. Het was namelijk vanaf de Meiji-restauratie, dat het zijn intrede deeld, gelijktijdig met het begin van de snelle en belangrijke transformatie van de natie.

De bedoeling van dit hoofdstuk is — zoals we gedaan hebben in verband met de Katholieke Kerk — na te gaan welke de houding is geweest van deze andere tak van het Christendom ten aanzien van de eigen Japanse religieuze situatie en cultuur. Meer dan het Katholicisme heeft het Protestantisme een rol gespeeld in de laatste honderd jaar van de Japanse geschiedenis. Deze rol heeft het echter vooral gespeeld in de Meiji-tijd zelf omdat heel wat vooraanstaande buitenlanders, die het nieuwe Japan hielpen opbouwen of waarbij Japan te rade ging, protestanten waren. Dat geldt zowel voor de buitenlanders die als gewone gelovige deel uitmaakten van een of andere protestantse denominatie als van de zendelingen. Ook protestanten van Japanse origine hebben in niet geringe mate belangrijke functies vervuld op vele vlakken van het Japanse leven. Hun invloed heeft zich niet alleen beperkt op het profane vlak, maar heeft zich eveneens doorgetrokken op het vlak van het religieuze.

Aldus zou men kunnen aannemen dat het Protestantisme meer kansen

¹ Cfr. Karl Rahner, Herbert Vorgrimler, *Klein Theologisch Woordenboek*, Hilversum/Antwerpen, 1965, p. 318.

heeft gekregen dan het Katholicisme. Het kon zich immers steeds beroepen op het feit dat het niet dāt Christendom was dat de Japanners hadden gekend vanaf de 16e eeuw² Nochtans moest het, evenzeer als het Katholicisme in de loop van zijn geschiedenis in Japan, rekening houden met tegenstand én vanwege de niet-christelijke religies én vanwege de staatsoverheid

Gedurende zijn ruim honderdjarig bestaan in Japan heeft het zijn standpunt moeten bepalen ten aanzien van de Japanse religies en heeft het zijn christelijke gemeenschappen opgebouwd Hiermee is ook de indeling van dit hoofdstuk aangegeven een eerste paragraaf handelt over de denkwijze van de buitenlandse zendelingen over de Japanse religies, een tweede paragraaf behandelt hetzelfde thema gezien vanuit de hoek van de Japanse protestanten vooral dan van de theologen en in een derde paragraaf trachten we een beeld te geven van de Kerk of Kerken die tot op onze dagen tot stand zijn gekomen

I DE BUITENLANDSE ZENDELINGEN VAN EEN STERK NEGATIEVE BEOORDELING VAN DE JAPANESE GODSDIENSTEN NAAR DE BEWUSTWORDING VAN DE NOODZAAK TOT EEN GROTERE OPENHEID

Omwille van de vele denominaties die vanaf de Meiji-tijd elkaar in zeer snel tempo opvolgden, menen we er goed aan te doen onze aandacht te concentreren op concrete gevallen

Reeds vóór de komst van Perry in 1853 keken de protestantse zendelingen uit naar mogelijkheden om het land binnen te komen vanuit het

² Hiermee bedoelen we natuurlijk niet dat katholieken en protestanten in Japan noodzakelijkerwijze in vijandschap met elkaar leefden De verhoudingen tussen de katholieken en de protestanten kunnen vanaf 1859 tot nu als volgt gekarakteriseerd worden 1 van 1859 tot het einde van de eerste wereldoorlog heeft men een periode van groeiend bewustzijn van elkaars aanwezigheid, weinig of geen antagonisme, vriendschappelijke gevoelens, 2 van ongeveer 1920 tot 1945 is er een periode van vooraanstaande protestantse theologen wier onderzoek leidde naar een dieper begrip van de doctrine en bijgevolg ook naar een confrontatie van het katholiek en protestants standpunt, 3 vanaf 1945 een periode van groeiende protestantse belangstelling voor oecumenisme waaruit herhaalde vriendschappelijke contacten met de katholieken resulteerden Zie daarover Katô Kunio, *Purotesutanto Hyakunenshi kara mita Katorikku Kyôkai to Purotesutanto* (De Katholieke Kerk en het Protestantisme gezien vanuit honderd jaar geschiedenis van het Protestantisme), in JMB, Vol XVI (1962), pp 12 15 Op 24 mei 1969 werd gestart met de Japan Ecumenical Association waarvan tal van religieuze leiders deel uitmaken

Aziatische continent³. Daar verblijvende Japanners hielpen hen in de taalstudie en in het voorbereiden van bijbelvertalingen⁴. Toen dit dan ook gebeurde, was men er in Amerika van overtuigd dat het Amerikanen waren die Japan zouden moeten bekeren. Men vond immers dat de belangrijke Europese missionaire genootschappen te weinig in de zaak van Japan geïnteresseerd waren. Scheiner noteert :

"If Japan was to be Christianized, the Church at Home and Abroad declared, it must be done by Americans. Japan, in a sense, could be seen by these people as a cultural prodigy of the United States. Therefore, when America turned toward Japan, it was with a sense not merely of Christian duty but also a feeling of cultural pride"⁵.

Voor de eerste zendelingen uit Amerika moesten aldus niet alleen hun eigen religieuze ideeën maar ook de cultuur van het Westen met al wat ze inhield aan politieke en sociale tradities naar Japan worden overgeplant. Zo kreeg de christianisering van Japan voor hen ook meteen het karakter van westernisering : beide vielen samen⁶.

Deze zendelingen kwamen op een geschikt ogenblik : ze troffen in Japan mensen aan die er op uit waren kennis van de westerse wetenschappen te verwerven. Deze kans moesten de zendelingen grijpen. Via onder-richt in de westerse wetenschappen zou ook het Christendom zijn weg vinden naar Japan. Aldus Scheiner :

"Western education emerged as the key to Christian evangelization"⁷.

Zo kan men over het algemeen zeggen dat deze zendelingen niet heel veel kennis en begrip toonden voor het eigene van Japan en ook niet voor het religieuze erfgoed. Dat kwam omdat ze de structuur van de samenleving essentieel als niet-christelijk zagen en omdat ze meenden dat ze moesten zorgen voor een totale omvorming van de niet-christelijke Japanse gemeenschap⁸. Hiyan Antei schrijft :

³ Cfr. Otis Cary, *A History of Christianity in Japan*, Vol II: *Protestant Missions*, New York/Chicago/Toronto, 1909, pp. 11-27.

⁴ Cfr. *ibid.*, p. 16.

⁵ Cfr. Irwin Scheiner, *Christian Samurai and Samurai Values*, in: Bernard S. Silberman and Harry D. Harootunian eds, *Modern Japanese Leadership. Transition and Change*, Tucson, 1966, p. 174.

⁶ Cfr. *ibid.*, p. 175 : "To the missionary the utility of Western culture and society could not be considered independent of its normative system which was, to him, directly attributable to Western Christianity. Western science and cultural norms were as linked as the values of the West and Christianity were identified".

⁷ Cfr. *ibid.*, p. 176.

⁸ Cfr. Raymond Hammer, *Japan's Religious Ferment. Christian Presence Amid Faiths Old and New*, London, 1961, p. 94.

"The missionaries of the early period as pioneers were filled with courage. They were not, however, necessarily rich in theological grasp and were almost totally lacking in the understanding of traditional Japanese religions"⁹.

Dit gebrek aan kennis en waardering van de Japanse cultuur en religies was normaal voor die tijd. Meer nog, gezien de pessimistische opvatting over vreemde culturen, konden ook de religies niet positief gezien worden. Het type Christendom dat de missionarissen derhalve verkondigden, was er een van veroordeling van de Japanse idolatrie en de Japanse moraal en had een sterk puriteins karakter. Men drukte op de vernietiging van de afgodsbeelden en de heidense riten, men veroordeelde het concubinaat, het drinken en het roken¹⁰. Deze negatie van de waarde van de structuur van de Japanse samenleving was een van de oorzaken waarom men streefde naar individuele bekeringen. Daardoor echter kantte men zich tegen de familistische trek die de Japanse samenleving vertoonde¹¹.

Hoger in ons werk hebben we er reeds op gewezen dat de klasse van de *samurai* het meest ontvankelijk bleek te zijn voor het Christendom¹². Reeds vóór 1868, het jaar van de Meiji-restauratie, kon men zien naar welke laag van de bevolking het protestants Christendom zich zou oriënteren. Best schrijft hierover :

"The contacts of the missionaries were almost solely with the *samurai*. In the first place it was the members of this group who were alone capable of reading the Christian and secular western literature which the missionaries made available. It was also this group which was anxious to learn of the outside world"¹³.

⁹ Cfr. Hiyané Antei, *Nihon Kirisutokyô Shi, Zen (Geschiedenis van het Christendom in Japan)*, Tôkyô, 1949, p. 347, geciteerd door Charles H. Germany, *Protestant Theologies in Modern Japan. A History of Dominant Theological Currents from 1920-1960*, Tokyo, 1965, p. 3.

¹⁰ Cfr. Germany, *o.c.*, p. 4.

¹¹ De leden van de traditionele religieuze gemeenschappen in Japan waren, als naar gewoonte, niet de individuele personen maar de families. De eenheid die aan de religie deelnam, was derhalve niet het individu maar de familie zelf. In plaats van zich te bekommeren om het persoonlijk geloof of de individuele redding, hebben de Japanse religies traditioneel steeds gesteund op de familiebasis of het familisme. Dit is een gegeven uit de Shintô, die de familie, de clan en de natie centraal stelt. Het Boeddhisme en het Confucianisme zijn de Shintô daarin gevolgd. Hierin verschillen de Japanse religies dus sterk van het Protestantisme, dat de nadruk legde op de individuele redding en een individuele puriteinse moraal.

¹² Cfr. *supra*, Deel I, H. VI, pp. 220-221.

¹³ Cfr. Ernest E. Best, *Christian Faith and Cultural Crisis. The Japanese Case*, Leiden, 1966, p. 30.

Het puriteins karakter van de zendelingen viel ook goed samen met het karakter van deze *samurai*, die getraind waren in de confuciaanse ethiek en de *bushidô*. Vandaar dat een ethisch Christendom hen aansprak. Tevens leefde bij hen het verlangen om Japan uit te bouwen tot een volwaardige staat onder de andere naties van de wereld. Het was derhalve bij hen en hun geestesverwanten dat het Christendom de meeste aanhangers vond. Zo werden de protestantse Kerken vanzelf elite-kerken, een trek die tot nu toe grotendeels is bewaard gebleven. Het waren ook dezelfde eerste *samurai* christenen, die in hun zorg Japan een status te geven op het internationale forum, sterk nationalistisch gezind waren.

Men trachtte het Christendom te verspreiden via woord en schrift. Daarbij ging men te werk volgens de eigen vertrouwde westerse methoden. Er werd steeds de nadruk gelegd op de objectieve en bewijsbare gronden van de waarheid van het Christendom. Men kreeg daartoe de gelegenheid, omdat men aanvankelijk veel optrad als wetenschappelijke instructor van jonge Japanners. Onder de lessen gebruikte men de kansen om over God te spreken. Eén van de allereersten onder deze instructors, Mr. Wood, schreef in een brief aan de "Journal of Commerce" van New York, hoe hij gebruik maakte van het verschijnen van de komeet van Donati om over God te spreken:

"Very naturally, and indeed almost inevitably, the comet became an associate teacher in my seminary, furnishing the opportunity I was seeking to discourse on the great theme of God and His character, which I was wishing to introduce, but not violently or in a way to create offence and distrust, remembering the place where I stood and its history. When questions were proposed about the comet, it was easy and natural to proceed from the effect to the cause and to discourse on the existence and character of God, and the origin, the extent, and the laws of the material creation. The absurdity and folly of idols and idol worship were then argued." ¹⁴

Het klassieke rationele argument van effect naar oorzaak werd hier gebruikt om Gods bestaan aan te tonen, terwijl de niet-christelijke religies als absurditeit en gekheid worden geduid.

Bijbelse en christelijke literatuur in de Chinese taal, gedrukt te Shanghai, waren vlug voorhanden. Daardoor had men de theoretische mogelijkheid de meer ontwikkelde Japanners te bereiken die Chinees konden lezen.¹⁵

Eén van de eerste werken die de Japanners ter beschikking werden

¹⁴ Geciteerd door Cary, *oc*, Vol II, p. 42

¹⁵ Cfr. Charles W. Iglehart, *A Century of Protestant Christianity in Japan*, Rutland Vt/ Tokyo, 1960, 2d pr., p. 40

gesteld, was Dr. Martin's "Evidences of Christianity" in het Chinees¹⁶. Het Chinees traktaat van McCartee "The True Doctrine Made Plain" werd in 1864 in het Japans gepubliceerd door Dr. Hepburn onder de titel *Shinri Ekichi*¹⁷. Samen met Brown en Okuno stelde Hepburn in 1872 de *Sanyôbun* (Drie essentiële Documenten) samen nl. de tien geboden, het Onze Vader en de geloofsartikelen met als aanhangsel de *Yasokyô Seidô Nyûmon* (Inleiding tot de rechtschapen Weg van het Christendom)¹⁸. Het volgende jaar kwam de vertaling en publicatie van *Kami no Oinaru Ai* (De Grote Liefde van God)¹⁹. Het eerste originele traktaat, geschreven en gepubliceerd in 1873 in gewone omgangstaal, was waarschijnlijk *Makoto no Michi wo Shiru no Chikamichi* (Korte Weg tot het verstaan van de Ware Weg)²⁰. Nog heel wat vertalingen van westerse werken over het Christendom, commentaren op de bijbel, teksten uit de kerkgeschiedenis, enz. volgden. Opmerkenswaardig is dat reeds in 1877 een Japanse christen van de staatsoverheid de toestemming kreeg om Williamson's "Natural Theology" te vertalen. Hierbij vermeldt Cary:

"This is worthy of notice because, so far as known, it was the first permission given for the publication of a distinctively Christian book"²¹

Het lijkt geen twijfel dat al deze eerste werken een sterk westers karakter droegen. In brede zin kan het importliteratuur genoemd worden. Even sterk westers waren de tijdschriften die reeds heel vroeg verschenen. We vermelden er slechts enkele belangrijke van deze vroege protestantse tijd: de *Shichi Ichî Zappô* (Wekelijks Nieuws), de *Yorokobi no Otozure* (Goede Tijdingen), de *Rikugô Zasshi* (Kosmos), de *Kyôkai Shimbun* (Kerkelijk Nieuws) en de *Dendô Zasshi* (De Evangelist)²². In latere jaren vermeerderde het aantal nog. Tussen 1889 en 1909 waren er meer

¹⁶ Cfr. Cary, *o.c.*, Vol. II, pp. 51, 68, 134 en 313 en Germany, *o.c.*, p. 5

¹⁷ Cfr. Cary, *o.c.*, Vol. II, p. 86 en Winburn T. Thomas, *Protestant Beginnings in Japan The First Three Decades 1859-1889*, Tokyo/Rutland Vt, 1959, p. 121

¹⁸ Cfr. Thomas, *l.c.*, Cary, *o.c.*, Vol. II, p. 86, geeft alleen maar vermelding van de publicatie van de tien geboden, het Onze Vader en de geloofsartikelen

¹⁹ Cfr. Thomas, *l.c.*

²⁰ In 1883 waren er reeds 100 000 exemplaren van het werkje in omloop, cfr. Thomas, *l.c.*

²¹ Cfr. Cary, *o.c.*, Vol. II, p. 127

²² Cfr. Thomas, *o.c.*, pp. 123-124, Cary, *o.c.*, Vol. II, pp. 122 en 152 en Iglehart, *o.c.*, p. 59. De wet verbood toen aan vreemdelingen tijdschriften in het Japans uit te geven. Vandaar dat deze bladen verschenen onder nominale Japanse verantwoordelijkheid, maar de zendelingen oefenden grote invloed uit op de publicaties

dan 100 protestantse periodieken in omloop. Tussen 1927 en 1937 waren er ongeveer 200. Ontelbare titels zouden hier kunnen aangehaald worden, maar de reeds vermelde mogen volstaan. We willen er alleen op wijzen dat de trend van de publicaties in de lijn lag van de westerse opvatting over het Christendom. Het groot aantal tijdschriften dat de protestanten in Japan nu uitgeven, is mede toe te schrijven aan de actieve deelname van de vele denominaties. Hierbij moet natuurlijk ook rekening gehouden worden met het feit dat Japanse christenen ook een groot aandeel hebben in het publicatiewerk.

Nu gaan we dieper in op de vraag hoe de zendelingen stonden ten aanzien van de Japanse religies.

Verschillende onder hen hebben zich aan de studie van de Japanse godsdiensten gezet. Ze bestudeerden hun geschiedenis, doctrine, hun sociale, culturele en morele invloed. De neerslag van hun eerste studies vinden we terug in vroege tijdschriften zoals "Chrysanthemum", "The Phoenix", "The Chinese and Japanese Repository", "The Chinese Recorder" en "The Missionary Journal"²³.

In 1868 reeds verscheen een boek van Dr. J. Edkins, zendeling en specialist in oosterse talen te Shanghai, onder de titel *Shakakyô Seibyu* (Waarheid en Onwaarheid van het Boeddhisme) waarop Kiyu Dôjin reageerde met zijn *Shakakyô Seibyu Shoha Saiha* (Refutatie van *Shakakyô Seibyu*) om de argumenten van Edkins te weerleggen. In 1875 verscheen een pamflet van Yasui Sokken onder de titel *Bemmô* (Uiteenzetting van de Dwaling)²⁴. Dit pamflet had een grote anti-christelijke invloed op de bevolking²⁵. J. H. Gubbins van de Britse ambassade vertaalde het in het Engels en beantwoordde de aanvallen van Yasui Sokken. R. Davidson stelde zes traktaatjes samen waarin een vergelijking werd gemaakt tussen Christendom en Boeddhisme: *Shaka to Kirisuto* (Boeddha en Christus), *San-i-ittai* (De Drieëenheid), *Ikeru Kami* (De levende God), *Kami no*

²³ "Chrysanthemum" werd gepubliceerd te Yokohama van 1881 tot 1883, "The Phoenix" eveneens te Yokohama van 1870 tot 1873, "The Chinese and Japanese Repository of Facts and Events in Science, History and Art relating to Eastern Asia" met drie volumens in 1863, 1864 en 1865. Voor andere bijdragen tot de studie van de Japanse godsdiensten, zie J. L. Van Hecken, C.I.C.M., *Le problème du dialogue chrétien avec les bouddhistes du Japon*, in: N.Z.M., XXIII Jg. (1967), p. 115, noot 106.

²⁴ Cfr. Cary, o.c., Vol. II, pp. 103-104. Van Hecken, a.c., p. 116, plaatst Yasui Sokken onder de boeddhistische auteurs; in feite was hij een leidend confuciaans geleerde. Cfr. ook George B. Sansom, *The Western World and Japan. A Study in the Interaction of European and Asiatic Cultures*, New York, 1951, 2d pr., pp. 369 en 472.

²⁵ Cfr. Cary, o.c., Vol. II, p. 103.

Kotoba (De Woorden van God), *Bemmô* (Uiteenzetting van de Dwaling) en *Hito no Reraku* (De spirituele Degeneratie van de Mens) Deze traktaatjes werden gepubliceerd door de 'Religious Tract Society' in London in 1881 Enkele traktaatjes die Boeddhisme en Christendom met elkaar vergelijken en waarvan de inhoud reeds blijkt uit de titels, zijn die van M L Gordon, die gepubliceerd werden in "Chrysanthemum" "The Shinshu Buddhist Doctrine of Amida and the Theism of the Old Testament", "The Legend of Amida Buddha" en "The Doctrine of Amida Buddha unauthentic" ²⁶

J Cook, professor te Boston, stelde bij gelegenheid van zijn bezoek aan Japan in 1882 een onderzoek in naar de situatie van het Christendom We geven de antwoorden weer van zendelingen en Japanners op twee van de door hem gestelde vragen Op de vraag welke de voornaamste objecties waren van de ontwikkelde Japanners tegen het aanvaarden van het Christendom kreeg hij uit Tôkyô en Kyôto de volgende antwoorden de oppositie van het Christendom tegen de voorouderverering was een objectie die vooral kwam vanwege de Japanners die een Chinese opvoeding gekregen hadden, het Christendom is nadelig voor de groei van de nationale geest en de onafhankelijkheid van het land, Christendom en moderne wetenschap liggen met elkaar in conflict, het Christendom vernietigt het patriotisme, de filiale plichten en de loyaliteit ten aanzien van de keizer Op de vraag welke de voornaamste hindernissen waren voor het aanvaarden van het Christendom door niet ontwikkelde Japanners, werden uit Tôkyô volgende antwoorden gegeven de vrees het staatsbestuur te beledigen, het onderhouden van de sabbat, de voorouderverering, de strengheid van de christelijke moraal, de offers en de moeilijkheden inherent aan het belijden van het Christendom Het antwoord dat uit Kyôto kwam op dezelfde vraag, is nog duidelijker men ziet het Christendom als een vreemde religie, men vreest dat de staat vervolgingen zal inzetten zoals in het verleden gebeurde tegen de katholieken, het Christendom wordt gezien als de religie van de duivel, de sabbat en de christelijke discipline zijn te streng en onuitvoerbaar²⁷ Dat de zendelingen en de Japanners, actief in het verspreiden van het Christendom, alaus de mening van de niet-christelijke Japanners weergaven, wijst erop dat het Protestantisme vreemd stond tegenover het religieus eigene van het land

De periode tussen 1883 en 1888 wordt door de historici van het Japanse Protestantisme een tijd van vlugge groei van het Christendom

²⁶ Gepubliceerd in *Chrysanthemum* respectievelijk in Vol I (1881), pp 109 115 en in Vol II (1882), pp 3 10 en 104 110

²⁷ Cfr Cary, *o c*, Vol II, pp 161-162

genoemd²⁸. Men was derhalve ook optimistisch gestemd voor de toekomst. Dat voorbarig optimisme vond zijn weerslag in een hoofdartikel in de "Independent" (New York) van 6 september 1883. Het vermeldde het volgende :

"It is not an extravagant anticipation that Japan may become a Christian nation in seventeen years. The Christian missionaries in Japan are now working with a strong hope that the twentieth century will open upon that island empire no longer a foreign mission field, but predominantly Christian, converted from shadowy paganism and vague philosophies which now retain but a feeble hold upon the people, and received into the brotherhood of Christendom"²⁹.

De Japanse religies worden hier "shadowy paganism" genoemd. De term "vague philosophies" slaat op de Japanse doctrinaire systemen en op de theorieën die vanuit het Westen het land waren binnengedrongen en aan het Christendom geen goed deden³⁰. Het is in dezelfde optimistische context dat Dr. C. S. Eby in 1884 een plan opstelde getiteld "De onmiddellijke Christianisatie van Japan". Daarin wordt een pleidooi gehouden voor de oprichting van een centraal apologetisch instituut waar christelijke filosofie zou gedoceerd worden. Er zou tevens een ruime bibliotheek zijn, voorzien van apologetische en andere literatuur³¹. Uit dit plan lichten we de volgende tekst die een positieve inhoud heeft, uitzonderlijk voor de protestantse mentaliteit van die tijd :

"What we have to do for Japan is to evangelise it, win it for Christ, and I for one care not a rush what church polity is chosen, if only the church be true to her living Head and preserve the soul of charity, the inspiration of living faith. Ecclesiastical form, philosophical statement of doctrine, etc. differ with every race. Whatever the future church of Japan may be, its Christianity will be a Christianity in Japanese mould, and any effort to put the stamp of a hundred 'isms' upon it would be childish and futile"³².

²⁸ Cfr. Cary, *ibid*, pp. 164-211, Iglehart, *o.c.*, pp. 65-85 en Thomas, *o.c.*, pp. 161-181.

²⁹ Geciteerd door Cary, *o.c.*, Vol. II, p. 171.

³⁰ Cary, *ibid*, pp. 162-163 geeft volgende boeken aan, die volgens de mening van de zendelingen en de Japanse christelijke medewerkers in 1882 in Japan gelezen werden en het meest schade deden aan het Christendom : "History of Civilisation" van Buckle (vertaald), "Essays on Religion and Utilitarianism" van John S. Mill (vertaald), "Protoplasm" van Huxley (vertaald), "Conflict between Science and Religion" en "The Intellectual Development in Europe" van Draper, "Age of Reason" van Thomas Paine (vertaald), "Lectures on Gods" van Ingersoll (vertaald) en de werken van Herbert Spencer en Bain.

³¹ Cfr. *ibid*, p. 176.

³² Cfr. *ibid*, p. 219.

Ondertussen was in 1885 de eerste vertegenwoordiger aangekomen van de liberale theologie, Wilfred Spinner, een Zwitser. Hij maakte deel uit van de "Allgemeiner Evangelisch-Protestantischer Missionsverein"³³. Spinner stichtte het maandblad *Shinri* (De Waarheid), dat een grote invloed uitoefende³⁴. Over de vertegenwoordigers van deze "Missionsverein" zegt Cary het volgende :

"Its representatives in Japan, as described by one of their number : Aim at a reconciliation of Christianity with the modern view of the world by striving after an up-to-date expression of the eternal truth of the simple Gospel of Jesus, adapted at the same time to the particular needs of the Japanese, instead of offering ancient but transient formulas of Western dogmatics and worship"³⁵.

De invloed van de liberale theologie werd in 1887 versterkt door de komst van A. M. Knapp, gezonden door de "American Unitarian Association" die zich van het supernaturalisme bevrijd had.

We citeren nogmaals Cary :

"Reaching Japan in 1887, he preferred not to be called a missionary but an envoy or ambassador that had come to "express the sympathy of the Unitarians of America for progressive religious movements in Japan, and give all necessary information to the leaders of religious thought and action in that country". Het said :

³³ Cfr. Germany, *o.c.*, p. 9 : "This society took its name from its purpose of seeking to become a general uniting center for the many separate evangelical missionary enterprises conducted by various theological schools and denominations". Cary, *o.c.*, Vol II, pp 180-181. The society was organised in 1884, being "the first attempt of Liberal Christianity to co-operate in mission work in accordance with its own convictions". One of its promoters expressed the principles of the society in the following theses : "We must bring the Gospel to the civilised heathen nations. 1. Not as human wisdom, but as a divine revelation, 2. Not as the sole, but as a perfect revelation, 3. Not as new culture, but as a help in moral distress, 4. Not as a party or denominational matter, but as a testimony of the one and only Saviour, 5. Not as a collection of remarkable doctrines, but as an act of God for our salvation; 6. Not as the history of something past, but as a power of God experienced by the Christian in his own heart".

³⁴ Cfr *ibid*, p 181

³⁵ Cfr *lc* Ook Iglehart, *o.c.*, pp 94-95, noteert hierover "From the Christian movement in Germany had recently come the new type of approach, that of the German Evangelical Society. They came, they said, not to convert but to confer. There was to be no overlordship of anyone's faith, but rather, an exchange of religious beliefs. The other religions were to be studied and respected, not demolished. Toward the Japanese Christian associates they consistently maintained a fraternal attitude. This was a most attractive innovation, and especially so to those who had already been drawn in their reading of European works toward the modern scientific views, and were impatient with the general lack of knowledge or interest in this field on the part of their Western missionary colleagues".

"The errand of Unitarianism in Japan is based upon the now familiar idea of the sympathy of religions. With the conviction that we are messengers of distinctive and valuable truths which have not here been emphasised, and that in return there is much in your faith and life which to our harm we have not emphasised, receive us not as theological propagandists but as messengers of the new gospel of human brotherhood in the religious life of mankind"³⁶.

Deze "sympathy of religions" is een centraal thema van de liberaal theologisch denkenden van die tijd³⁷. Daarbij kwam Knapp in conflict met andere protestanten waaronder met een lid van de Duitse liberale richting, die schrijft :

"I do not understand how it is that the representative of the American Unitarians, who has been residing in Tokyo for a year, takes an attitude apparently more friendly to Buddhists than to Christians. . I, too, had a time at my study-table at home when I thought that a fundamental change of methods of missions was desirable. But now I do not hesitate to confess that I do not know how missions in Japan, in particular Protestant missions, could labour more wisely or more in accordance with their aim"³⁸.

De Unitarische Missie in Japan stond buiten de traditionele benadering van de Japanse religies. Een rapport van 1898 kan dit duidelijk maken :

"The Unitarian Mission has been a unique experiment, and in so far as it has been faithful to its original purpose, it has achieved an almost dramatic succes. In its inception it was a frank departure from the customary aim and method of foreign missionary work. It was commissioned not to convert but to confer. The great Christian missionary societies have always gone to work in a spirit of patronage. They have regarded non-Christian people as the Hebrew prophets regarded the idolators of Edom and Moab. They have taken literally the Scriptural injunction, Go preach to all nations repentance. Our mission has proclaimed a new missionary motive. It has sought to discover the good in all existing forms of faith. It has recognized the underlying sympathy in all religions, and emphasised unities rather than diversities. It has wrought in the spirit of Paul in his great missionary speech at Athens, proclaiming

³⁶ Cfr Cary, *o.c.*, Vol II, p 199, cfr ook Germany, *o.c.*, p 10

³⁷ Sommige boeddhisten waren dit standpunt niet ongunstig gezind, maar wilden het gebruiken in hun oppositie tegen het Christendom. Zo citeert Cary, *o.c.*, Vol II, p 199, een passage uit een document van de Shin-secte. Unitarianism will not be productive of any positive benefit, but as it will be negatively useful in neutralising the evil effects of Christianity, we approve the spread of that religion for the sake of the country - nay, for the sake of our Shin sect'

³⁸ Cfr *ibid*, pp 199-200

the unknown God already ignorantly worshipped, using the existing symbols and the sayings of local poets to reinforce the new message. Our Mission has not tried to free men from one superstition by inviting them into another superstition. It has refrained from arrogance and taunt of error, but with respect for all that is good in the Japanese systems of thought and faith, it has invited friendly conference and co-operation, and acquainted thinking Japanese with the adaptability of liberal Christianity to the spiritual needs of the lusty empire. If it has done no more than to show that Christianity also means kindness, courtesy, and sympathy toward a foreign people and faith, it has served a good purpose"³⁹.

Deze liberale theologie brak echter niet ten volle door in de meeste Japanse Kerkgemeenschappen en bij de Japanse theologen maar wel richtte ze veel schade aan in de nog jonge Christenheid⁴⁰. We zullen echter de invloed van deze liberale strekking nog verder moeten behandelen in de tweede paragraaf van dit hoofdstuk wanneer we het Japans theologisch denken zullen behandelen.

In 1900 greep er een bijeenkomst plaats te Tôkyô waar nagenoeg geen participatie van Japanse zijde was. De algemene houding van deze conferentie was : meer missies, meer zendelingen, meer geld, meer werken en meer instellingen. Iglehart merkt hierbij op :

"In this powerful foreign group, destined to do much to shape Protestantism in Japan there was a curious lack of questions at fundamental levels. Almost no discussion of the message as such took place, nor of its adaptation to non-Christian hearers. There was little reference to Buddhist thought or Confucian ethics or Shinto national philosophy"⁴¹.

Nochtans moeten we aanstippen dat er na de eeuwwisseling over de hele wereld een enigszins bredere opvatting gegroeid was bij vele protestanten ten aanzien van de niet-christelijke religies. Geleidelijk was men meer de goede elementen gaan ontdekken in de Islam, het Boeddhisme, het Hindoeïsme, enz. Deze opvatting vond ook haar weerslag op de "World Missionary Conference" van 1910 te Edinburgh waar ook Japan vertegenwoordigd was. Daarom moeten we de bijdrage van het Japanse Protestantisme op deze belangrijke vergadering in onze studie betrekken. De inbreng van Japan kwam zowel van westerse als van Japanse zijde⁴².

³⁹ Cfr. *ibid.*, p. 284.

⁴⁰ Cfr. Thomas, *o.c.*, p. 194 : "Liberalism chilled enthusiasm and caused many young leaders of the church to renounce their faith".

⁴¹ Cfr. Iglehart, *o.c.*, p. 113.

⁴² De gegevens over Japan op de "World Missionary Conference" van Edinburgh zijn ontleend aan *Report of Commission IV. The Missionary Message in Relation to Non-Christian Religions. With Supplement : Presentation and Discus-*

Omdat echter in het verslag over "The Missionary Message in Relation to Non-Christian Religions" de opinies van zendelingen en Japanners tegelijkertijd verwerkt zijn, is het uiterst moeilijk een klaar onderscheid te maken tussen beide. Daarom achten wij het verantwoord ze samen te beschouwen.

De houding van een aantal zendelingen ten aanzien van de Japanse religies, gerijpt door de aanwezigheid van een halve eeuw, was enigszins opener geworden. Men vond dat het noodzakelijk was begrijpend en sympathiek te staan tegenover de Japanse religieuze systemen. Men erkende dat er goede elementen in aanwezig waren, die voorbereidend waren op het Christendom. Sommige zendelingen gingen zelfs zo ver te verklaren dat Christus naar Japan was gekomen zoals Hij naar de Joden was gegaan, niet om te vernietigen maar om te vervullen. Daarom is er hoffelijkheid en eerbied nodig; belachelijk maken of botweg het valse van de Japanse religies aantonen helpt de zending toch geen stap vooruit. Nochtans blijft er op de Japanse religies een vrij negatieve nadruk liggen. Zo zegt Dr. Gulick :

"We should ever insist that Christianity does not come to destroy anything that is good or true in this native faiths, but rather to stimulate, to strengthen, and fulfil it - to give it life and real energy. The trouble with the native religions is not that they possess no truth, but that the truth they have is so mixed up with folly and superstition that it is lost : it has no power — no life-giving energy"⁴³.

Over de Japanse predikanten wordt gezegd :

"Among them are men of ability, sagacity, and education; men, too, of independence in thought and action, and by no means under constraint to the judgment of their first teachers. Some of them are well read in the Christian literature of the West, and are quite well informed as to the new emphasis which is placed upon the elements of truth contained in the non-Christian religions. There is a conviction common among them that the non-Christian religions are not wholly of man. At times they think of them and speak of them as a preparation for Christianity; sometimes comparing them to Judaism, as shadows of the good things to come"⁴⁴.

Men stelde onder de niet-christelijke Japanners een onbevredigdheid

ision of the Report in the Conference on 18th June 1910, Edinburgh/London/New York/Chicago/Toronto, 1910. Het betreft hier vooral CH. IV : The Religions of Japan, pp. 73-121.

⁴³ Cfr. *ibid.*, p. 95.

⁴⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 95-96.

vast ten aanzien van de oude religies⁴⁵. Het Boeddhisme, meende men, had een extreem negatief karakter omdat het Godsbestaan in het duister gelaten werd. Uitzondering werd nochtans gemaakt voor de Jôdo Shin-shû. Deze secte werd gezien als de meest belangrijke vanuit christelijk standpunt. Ze is de echte spirituele kracht van Japan, haar leer is een wonderbare en effectieve voorbereiding op het Christendom, ze wordt zelfs gezien als een "praeparatio evangelica"⁴⁶. Boeddhisme noch Shintô hebben geloof en hoop op een toekomstig leven na de dood, uitgenomen weer de Jôdo Shin-shû. Als een Japanner bekeert tot het Christendom, dan ervaart hij dat de oude religies nauwelijks religies kunnen genoemd worden⁴⁷.

We hebben de indruk dat deze verklaringen over de onvoldaanheid van van de Japanners ten aanzien van hun eigen religies overdreven is. Ze kunnen wel waar zijn wat de intellectuele klasse van de bevolking betreft, die onder invloed stond van het agnosticisme en religieus weinig geïnteresseerd was, maar ze gingen in 1910 in ieder geval niet op voor de brede volksmassa van het platteland en van de stad, die nog sterk onder de invloed stond van het Boeddhisme en de Shintô. Daarom denken we dat de volgende zin uit het rapport :

"On the whole, then, it is clear that the advent of Christianity in Japan has awakened the sense of spiritual need. It has revealed a power able to reform the life and produce noble character; it has exhibited an influence which can elevate the position of woman and purify the home; and in doing all this, it has displayed the insufficiency of the old religions"⁴⁸.

geïnspireerd is door het feit dat men zich enigszins blind staarde op de kwaliteit van de bestaande Japanse christelijke gemeenschap, die echter nog zeer klein was zonder dat daarbij volle aandacht gegeven werd aan de miljoenen anders-gelovige mensen.

De factoren die hinderend werken voor de bekering tot het Christendom vinden we vrij juist geschetst, op enkele uitzonderingen na⁴⁹. De grote hindernissen worden gezien in de fierheid van het Japanse volk, zijn nationalisme, zijn geloof in Japan als een land van goddelijke afstamming en belast met een goddelijke zending. Het aanvaarden van het

⁴⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 90-94.

⁴⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 76 en 99.

⁴⁷ Cfr. *ibid.*, p. 93. De vraag is echter waarom de christelijke Japanner dit zo ervaart. We menen dat dit meer het gevolg is van de invloed van de pejoratieve opvatting van de gewone zendeling over de niet-christelijke religies.

⁴⁸ Cfr. *ibid.*, p. 94.

⁴⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 83-89 en 110-111.

Christendom impliceert voor de Japanner neer te zitten aan de voeten van Europa en Amerika terwijl de patriottische Japanners eerder Europa en Amerika aan de voeten van Japan zouden willen zien neerknielen. Dat de Japanners aldus dachten is zeker waar, menen wij, maar komt de overtuiging dat christen worden betekent neer te zitten aan de voeten van Europa en Amerika niet veeleer voort uit het feit dat de zendelingen lange tijd Christendom en westerse cultuur als identiek hebben voorgesteld?

Het pantheistisch karakter van het Boeddhisme staat de christelijke opvatting over een persoonlijke en scheppende God in de weg. Het individu is verder de gevangene van de gemeenschap en van de familie waardoor de bekering van de landbouwers, de handelaars en de vrouwen belet wordt. Individuele personen die los raken uit hun sociale banden, komen daarom meer in aanmerking voor bekering. Dat laatste is juist gezien maar de vraag is of de zendelingen daarbij wel beseften hoe deze individuele bekeringen een goede Japanse Kerkvorming tegenwerkten. Een andere hinderende factor is het antagonisme tussen Christendom en nationale geest, vooral dan het Christendom in relatie tot de persoon van de keizer. Het aanvaarden van de God van het Christendom geeft de Japanners het gevoel ontrouw te zijn aan zichzelf, vaderland en keizer en druist in tegen de loyauteit. Verder is er nog een objectie vanuit het tolerante karakter dat de Japanner op religieus gebied vertoont: het Christendom lijkt hem te exclusief te zijn. De Japanners zouden Christus veel liever opgenomen zien in het pantheon samen met Amida, Boeddha en de *kami*.

M'Alpine meent dat het Confucianisme goede elementen heeft, die in het Christendom kunnen ingevoegd worden. Dat slaat op de fundamentele deugden van het Japanse leven: de filiale piëteit en de loyauteit. Ook het Boeddhisme heeft enige gemeenschappelijke grond met het Christendom maar ook verschillen die moeten veroordeeld worden. Toch drukt M'Alpine de overtuiging uit dat de oosterse religies geen levenskracht bezitten noch voor deze wereld noch voor de eeuwigheid. Zijn oordeel is dus zo goed als negatief⁵⁰.

Edinburgh erkende goede elementen in de niet-christelijke religies. Deze goede elementen moeten dan de contactpunten worden met het Christendom. Deze contactpunten worden dan ook aangeduid⁵¹. Zo erkende men dat er over het algemeen bij de Japanners een vage perceptie is van een of ander opperste Wezen of Autoriteit. Voor de confucianisten is dat *Ten* of de Hemel, voor de boeddhisten Boeddha of Amida, voor

⁵⁰ Cfr. *ibid.*, p. 96.

⁵¹ Cfr. *ibid.*, pp. 97-106.

de shintôïsten zijn dat de *kami*. De Shintô kent de idee van de purificatie, die enige associatie heeft met de christelijke opvatting over de geestelijke reiniging en verzoening. De moraal van de Japanners kan gericht worden tot het inzien van de zondigheid en de nood aan verlossing, hoewel de Japanse opvatting over de zondigheid gebrekkig is en geen notie impliceert van belediging van God of schending van zijn heilige wil. De opvatting over plicht en loyauteit kan ten dienste gesteld worden van God. De eerbied voor de voorouders en de gestorven helden kan een aanzet zijn voor de gemeenschap van de heiligen. Het bestaan van de ziel is bekend, maar haar onsterfelijkheid is onduidelijk. Enerzijds gaat de geest van de overledenen de weg op naar de extinctie van het "Ego" maar anderzijds impliceren het geloof in het Paradijs (*gokuraku*) en de hel (*jigoku*) een soort voortbestaan na de dood.

P. G. Kawai meent dat in de shintô de idee van een persoonlijke God, hoewel onvolmaakt en op polytheïstische wijze, klaarder te voorschijn kan treden dan in alle andere religies van het Verre Oosten. Het Boeddhisme heeft volgens hem ook drie leerstellingen die een voorbereiding zijn op het Christendom : het geloof in een toekomstig leven, de leer van de causaliteit die een aanvaarding insluit van beloning of straf als gevolg van goed of slecht gedrag en die derhalve fundamenteel kan worden voor een ethische religie, en tenslotte de idee van de redding die vooral in de Jôdo Shin-shû naar voren treedt.

De grote fundamentele waarheden van het Christendom hebben, aldus het rapport, de meest overtuigende kracht voor de bekering van de Japanners. Zo worden opgesomd : de eenheid en de soevereiniteit van God, zijn vaderschap, de hoge waardering voor de individuele ziel, de unieke persoonlijkheid van Christus en zijn verlossende kracht, de hoge morele en sociale waarden van het Christendom zoals de liefde, de broederschap, de eerbied voor de vrouw, de hoop op de toekomst. Verder vermeldt het rapport ook dat de goddelijke immanentie een punt is dat de Japanners aantrekt, iets wat zeer juist gezien is. Uit het evangelie trekt de bergrede de mensen aan. Ook wordt de parabel van de verloren zoon vermeld evenals de verlossing van de zonde. Dat dit laatste de Japanners zou aantrekken, valt volgens ons te betwijfelen omdat een diep zondebegrip geen Japanse karaktertrek is. Vanuit zijn shintôïstische achtergrond heeft de Japanner immers een optimistische kijk op leven en wereld. Wellicht echter worden de vergiffenis en de verlossing van de zonde door de protestanten gezien als aantrekkelijk voor de Japanners omdat men de emotionele "revival"-bewegingen, die deel uitmaakten van de protestantse bekeringsmethode, voor ogen had⁵². Ook het kruis van

⁵² Cfr. *infra*, p. 162.

Christus zou de mensen aantrekken; hiermee kunnen we het niet eens zijn; een gekruisigd mens roept bij de Japanners eerder afkeer op⁵³.

Nochtans waren er ook stemmen die opgingen tegen de mogelijke contactpunten met het Christendom. Aldus het rapport :

"If there are those who hope to discover in Shintoism or Buddhism much that is comparable with what is found in Judaism as points of contact with or preparation for, Christianity, they will be disappointed; and if there are any who think to find in the non-Christian religions of the world great truths that will complement Christianity they will not find them in Japan"⁵⁴.

Het rapport geeft ook nog enkele interessante opmerkingen over de vraag : zijn westerse vormen een hindernis tot bekering ? De antwoorden die op deze vraag gegeven worden, vinden we vrij confuus. Sommige westerse zendelingen stelden deze vraag aan hun christenen, die daarop negatief antwoordden. Daaruit wordt in het rapport de volgende conclusie getrokken :

"On the whole the answers under this heading give the impression that in Japan, as elsewhere, Christianity is proving its universality. The great essentials of the faith rise above all the barriers of race and custom. It must be remembered, also, that the Japanese have been accustomed all along to a great variety in the expression of their religious life"⁵⁵.

Daarbij wordt het getuigenis gevoegd van T. Takahashi, een Japanse predikant :

"The so-called Western forms do not present themselves as Western forms. Whilst recognizing that the Bible contains much that is similar in form to what is found here in the Far East, the fact that we have three religions with more or less different forms of expression prepares us to expect and accept what may be thought peculiar in the Christian religion"⁵⁶.

Hierbij valt het volgende aan te stippen : de bevestiging dat westerse vormen geen hindernis uitmaakten, werd gegeven door christenen, die de barrière van vreemdheid reeds overschreden hadden en het Christendom in zijn westerse vormen ten volle aanvaard hadden. Ze waren gewoon geworden aan het westers Christendom. Dat bracht de conferentie van Edinburgh tot de conclusie dat het Christendom, zoals het in Japan

⁵³ Cfr. *supra*, Deel II, H. II, p. 76, noot 55.

⁵⁴ Cfr. *Report of Commission IV*, p. 99.

⁵⁵ Cfr. *ibid.*, p. 121.

⁵⁶ Cfr. *l.c.*

was binnengebracht in zijn westerse vorm, daarmee ook zijn universaliteit bewees Worden echter de verhoudingen hier niet op de kop gezet ? Zou het niet kunnen zijn dat men in Edinburgh de universaliteit van het Christendom zo zag dat het westers element in deze universaliteit werd ingesloten ? Daarenboven vinden we het argument dat Japan gewoon is aan een grote varieteit in zijn godsdienstig leven niet sterk doorslaggevend In het eerste deel van ons werk toonden we immers duidelijk aan dat Japan gemakkelijk een vreemde religie aanneemt op voorwaarde dat deze vreemde religie haar vreemd karakter aflegt en zich laat japaniseren En dat is juist wat het Christendom niet heeft gedaan Daarom vinden we de opinie van Takahashi weinig overtuigend

Toch wordt er met de mogelijkheid dat westerse vormen een hindernis kunnen zijn, rekening gehouden Wat het gelaat van een eigen kerk in Japan zou kunnen zijn, schrijft Dr Imbrie

"There are those who hold that the Christianity of Japan will be quite a different thing from that of the West But, when it comes to definiteness of statement, what is said amounts practically to this, that the Christianity of Japan will retain the ethical elements and dispense with the supernational ⁵⁷.

Dat die westerse vormen toch onbehaaglijk aandeden, blijkt uit het feit dat er mensen waren die onderscheid maakten tussen het fundamentele in het Christendom en dat wat eigen was aan theologische systemen en Kerken uit het Westen Zo gingen er stemmen op die aldus luiden

"The Churches in Japan should not be bound by the Confessions of Faith of the Churches of the West, which are really elaborated systems of theology if for no other reason, because they are not in harmony with each other and are symbols of division ⁵⁸.

Opmerkenswaardig zijn de gedachten van Galen M Fisher dat de principes en de wereldbeschouwing van het Boeddhisme en het Confucianisme de onbewuste ondergrond zijn van het leven van de Japaners Daarom moet de geloofsverkondiger deze kennen in hun historische en populaire vormen Hij meent dat een van de grote moeilijkheden om christen te worden erin bestaat te moeten instemmen met uitgewerkte doctrinaire systemen, die de experientie van de Japanner te boven gaan en zelfs zijn afkeer opwekken⁵⁹ Galen M Fisher duwt hier op een tere plek, immers, de Japanner is niet filosofisch maar pragmatisch aangelegd, niet het argument is het belangrijkste, wel de experientie die hij in zijn religieus leven ervaart

⁵⁷ Cfr *lc*

⁵⁸ Cfr *lc*

⁵⁹ Cfr *ibid*, pp 305 306

We meenden zoveel plaats te mogen geven in ons werk aan de "World Missionary Conference" van Edinburgh, omdat het de eerste maal was dat het Protestantisme van Japan op het forum kon treden van het wereld-protestantisme. We menen in de bijdrage van Japan aan deze conferentie vooral dit te ontdekken in verband met de niet-christelijke religies : velen erkennen de goede elementen van de Japanse religies en tonen veel begrip, enkele andere weer niet. Een bereidheid echter om een verdiscontering te wagen van de eigenheid van de Japanse religieuze mentaliteit in het Christendom is er niet; men ziet slechts contactpunten. Men ziet ook weinig bezwaar in het westers gelaat van het Christendom, maar toch zijn er reeds mensen die zich het probleem stellen en zich daardoor onbehaaglijk voelen.

Dat de beoordeling van de Japanse religies bij de protestanten sterk uiteenloopt, moge verder blijken uit het artikel van A. K. Reischauer, "The Vital Forces of Japanese Buddhism in Relation to Christianity"⁶⁰. Reischauer meent dat

"... these forces in modern Buddhism can hardly be said to deal with the fundamentals of religion, but the spirit that dominates them is essentially the Buddhist spirit. It is the spirit of compromise which grows out of the agnostic position of all Buddhist philosophy. Buddhism won its place in Japan and it seeks to hold it by compromising with everything that opposes it, and it will sacrifice truth itself in order to succeed. Why not, seeing that it regards truth as purely relative? In this spirit it is fundamentally opposed to the Christian spirit which seeks to follow truth at all costs, even at the cost of failure ? In this atmosphere Christians are often tempted to compromise, especially to compromise with the better elements in Buddhism and simply to preach a gospel of fulfilment; for did not the Master himself say that He came not to destroy but to fulfil, and did not the first great missionary say that he became all things to all men ?"⁶¹.

Daarom vindt hij het nodig een onderzoek in te stellen naar de relatie tussen het Japans Boeddhisme en het Christendom in verband met de fundamentele elementen van de religie : de Godsidee en het doel van de verlossing.

Vooreerst de Godsidee. Het populaire Boeddhisme is polytheïstisch : het heeft verschillende Godsideeën en incorporeerde ook de Shintō-goden. Dat staat tegenover de opvatting van Gautama, die hoewel geen uitgesproken, dan toch praktisch gesproken atheïst was. Daarnaast is

⁶⁰ Cfr. A. K. Reischauer, *The Vital Forces of Japanese Buddhism in Relation to Christianity*, in : I.R.M., Vol. IV (1915), pp 565-583.

⁶¹ Cfr. *ibid.*, p. 572.

er het filosofisch Boeddhisme dat monistisch is maar in drie vormen voorkomt : een eerste vorm is essentieel materialistisch en atheïstisch en is te vereenzelvigen met het originele Boeddhisme, de tweede vorm is semi-theïstisch en wordt vertegenwoordigd door de Amida-secten, de derde vorm is de meest algemene en is pantheïstisch. Dit pantheïstisch Boeddhisme is de synthese van de twee eerste en kan doorgaan voor het Boeddhisme als geheel. De breeddenkende filosoof meent dat deze drie vormen alle aspecten zijn van dezelfde waarheid en in laatste instantie zijn ze alle drie één en alleen maar relatief waar. Wat het goddelijke in werkelijkheid is ligt boven de kenkracht van de mens. Het goddelijke is dus het onbekende Absolute. Welnu deze overtuiging staat tegenover de christelijke Godsexperiëntie.

Maar ligt er dan geen contactpunt met het Christendom in de semi-theïstische vorm of in het Amidisme ? Immers Amida wordt soms de éne en enige Boeddha genoemd, de eeuwige éne waarin de mens leeft, beweegt en bestaat. Hij is de Boeddha van licht en leven met een groot mededogen voor de mensheid. Hij heeft zijn Westers Paradijs bereid voor allen die in hem vertrouwen. Hier ligt inderdaad een contactmogelijkheid, maar dan moet men daarbij onmiddellijk opmerken dat het Amidisme geen werkelijk geloof is in de hemelse Vader zoals de christenen hebben door Jezus Christus. Immers in het populaire Boeddhisme is Amida één van de vele goden en voor de filosofische boeddhist is hij slechts de idee van een ideale persoonlijkheid zonder ontologisch bestaan. De veronderstelde historische Amida is voor de filosofische boeddhist slechts een mens, die het Boeddhischchap bereikt heeft en in de verlichting is ondergegaan. Wil men deze amidistische Gods-idee verchristelijken dan moet men aantonen dat de filosofische Gods-idee God zelf impliceert.

Vervolgens behandelt Reischauer het doel van de verlossing. De *bodhisattva* kwam door vele reïncarnaties terug en bewerkte aldus een weg tot verlossing voor de anderen; pas daarna trad hij het volle Boeddaschap binnen en werd hij de Grote Amida Boeddha. De weg van de redding is een weg van de genade van Amida en heeft tot doel de wedergeboorte in het Westers Paradijs. Het individu, de mens, krijgt hier een reële identiteit, een "Ego". Hier staat het Amidisme tegenover het *Hinayāna*. Het paradijselijk leven heeft een positieve inhoud. Dus ook hier ligt contactmogelijkheid met het Christendom. Maar onmiddellijk ontkracht de auteur deze mogelijkheden : omdat Amida geen ontologisch bestaan heeft maar slechts een mythische figuur is, heeft ook zijn reddingsweg geen werkelijk bestaan. Deze kritiek wordt hem in de hand gespeeld door de boeddhistische filosofen zelf. Daarom komt hij tot een negatief oordeel over het *Mahāyāna*.

"It may be said, then, that Mahâyâna Buddhism is a religion with a rather lofty idea of God among many conceptions of the divine, but without a real faith in the living God; a religion with the idea of a saviour, but without a historical saviour; a religion with a doctrine of divine grace paralyzed by the old karma doctrine; a religion with a promise of a present salvation and a future life, which is nevertheless made obscure by the doubts of a recurrent agnostic philosophy that cuts the nerve of all vital ethics and beclouds the hope of a better future"⁶².

Het Japanse Boeddhisme is in de grond aldus een religie van pessimisme en negaties, omdat het in laatste analyse een religie is zonder vitaal geloof in een levende God. Japan heeft voor zichzelf afgoden geschapen en de bonzen zijn verantwoordelijk voor deze voortlevende superstities en gekheden.

Welke moet dan de praktische houding van het Protestantisme ten aanzien van het Boeddhisme zijn? Men mag, aldus Reischauer, in ieder geval niet handelen zoals de katholieke missionarissen van de *Kirishitan*-tijd, die het Boeddhisme als totaal vals zagen en het verwierpen. Evenmin echter mag men de vitale verschillen vergeten, maar wel moet men de goede en ware elementen van het Boeddhisme tot volle waarheid en leven brengen in Christus. Dus de auteur blijkt open te staan voor het positieve van het Boeddhisme. Maar als hij dan de vraag beantwoordt hoe men dat goede en ware in Christus tot ontplooiing brengen kan, neemt hij een negatieve houding aan. Boeddhisme en Christendom kunnen volgens hem onmogelijk samengaan, want dan moeten de fundamentele principes van het Boeddhisme veranderd worden: niet alleen de superstities moeten verdwijnen maar ook de pessimistische geest van het Boeddhisme; het moet een religie van hoop en aspiraties worden met een andere ethiek. Dat de Boeddhisme dit uit zichzelf zou kunnen is onmogelijk. Het Christendom dat op bepaalde tijden van zijn geschiedenis ook gedegene-reerd was, kon steeds terugkeren naar zijn bron, het nieuw testament. Het Japans Boeddhisme kan dat echter niet, want als het zou terugkeren naar zijn oorsprong dan moet het terugvallen op Gautama, die zonder God was en geen hoop bezat, tenzij in zichzelf. Wil het Boeddhisme echter vernieuwen en een religie van hoop worden dan moet het tot geloof in een levende God komen, maar dan houdt het ook op Boeddhisme te zijn. Het heeft steeds naar God gezocht maar zich goden geschapen in plaats van de schepper te aanvaarden. Het positief geloof in de Hemelse Vader of het Christendom kan niet geënt worden op de oude boeddhistische stam; indien men dit dan toch poogt te doen, dan loopt die poging vanzelf uit op superstitie of agnosticisme.

⁶² Cfr. *ibid.*, p. 578.

Het heeft volgens Reischauer ook geen zin het Boeddhisme als geheel naar het Christendom te brengen, door te wijzen naar gemeenzame punten tussen beide religies, dat zou het christelijk leven vertroebelen en ruïneren. De enige veilige en effectieve weg is de individuele boeddhist te winnen voor een echt geloof in de levende God door dit geloof zó voor te stellen dat achter de theologische idee van God een reële God staat, dat achter de idee van een redder de historische en eeuwig levende Redder Jezus Christus staat, dat een echt heilig christelijk leven groter is dan alle ethische ideeën, dat boven de idee van een toekomstig leven een eeuwig leven staat boven alle tijdelijkheid.

Aldus komt er bij Reischauer niet veel terecht van de vitale krachten van het Boeddhisme. Theoretisch erkent hij deze vitale krachten wel, maar in praktijk weigert hij ze te aanvaarden en in het Christendom op te nemen. We menen ernstige bezwaren te moeten maken tegen zijn negatieve kijk op het Boeddhisme.

Gautama was volgens hem, hoewel niet uitgesproken, zo goed als atheïst. Daar valt tegen in te brengen dat de vraag naar het Godsbestaan — en zeker de vraag naar het bestaan van een schepper-God — hem helemaal onverschillig liet. Het doel van zijn leer was de weg aan te wijzen naar de verlossing van het lijden en het bekomen van het *nirvâna* dat was voor Gautama belangrijk. In verband met de vraag naar het Godsbestaan was Gautama noch atheïst noch theïst.

Reischauer geeft ons ook de indruk te willen zeggen dat het filosofisch Boeddhisme in welke vorm dan ook als niet religieus moet gezien worden. We vinden dat vrij twijfelachtig. We zouden even goed kunnen zeggen dat het Boeddhisme in welke vorm dan ook als religie kan gezien worden, omdat het steeds een ultieme en supreme realiteit voor ogen heeft: het *nirvâna*.

Reischauer kan evenmin de concrete vormen van Boeddhisme zoals b.v. het Amidisme of het polytheïstisch Boeddhisme aanvaarden. Hij verwierpt ze omdat in het populair Boeddhisme Amida maar één van de vele goden is en omdat in het filosofisch Boeddhisme diezelfde Amida geen ontologisch maar slechts een mythologisch bestaan heeft. We hebben de indruk dat Reischauer de levende vormen van Boeddhisme vergeet waarin mensen concreet bestaan. Zo is het Amidisme een levende vorm van Boeddhisme op zichzelf. Om de waarde nu van dit Amidisme te schatten, kan het wel nuttig zijn de etappes van de evolutie, die tot de huidige vorm van Amidisme geleid hebben, ook in omgekeerde volgorde te bestuderen en zo terug te keren tot Gautama. Maar veel belangrijker lijkt het ons datzelfde Amidisme te bekijken in de context van het leven van de toegewijde amidist en na te gaan wat deze religie betekent voor de concrete mens, die in Amida gelooft en van hem alle heil verwacht. Zo gezien

is Amida, omgeven door de mythe, de weergave van een ontologische werkelijkheid, die in laatste instantie een goddelijke werkelijkheid is. Het komt er dus in de eerste plaats niet op aan om de figuur van Amida te ontmaskeren als een fictie, maar te zien als verwijzing naar en de inhoud hebbende van een ontologische werkelijkheid die in laatste instantie God is.

Dezelfde kritiek kan ook toegepast worden op de wijze waarop Reischauer de weg van de verlossing in het Amidisme ziet. Hij ontkent de waarde daarvan eveneens op grond van het feit dat Amida geen ontologisch bestaan heeft. Daarmee vervalt volgens hem ook de verlossing door Amida. Indien Reischauer de waarde van de mythe erkende, dan zou hij ook de waarde en het doel van de verlossing door Amida kunnen erkennen : het Westelijk Paradijs als weergave en heenwijzing naar het geluk van de mens in het bij-God-zijn.

Een andere kritiek die we hebben op Reischauers visie is dat net Boeddhisme een pessimistische geest zou hebben. Weer faalt hij het Boeddhisme te zien zoals het is : het is noch optimistisch noch pessimistisch. Geen van beide etiketten kan erop geplakt worden, omdat deze vraag bij een echte boeddhist niet eens in aanmerking komt. Voor hem is het Boeddhisme datgene wat het is : een weg naar de verlichting die versperd wordt door de begeerte van de mens. We menen trouwens dat het Amidisme niet zo pessimistisch is : de liefdevolle genade van Amida, die de mens leidt naar het Westers Paradijs, geeft toch een hoopvol perspectief.

De grote denkfout van de auteur ligt volgens ons hierin dat hij het Boeddhisme totaal negatief ziet, het over-rationalistisch benadert, het steeds terug wil brengen naar zijn bron Gautama, die hij te eenzijdig als atheïst beschouwt. Hij weigert in te zien wat het Boeddhisme betekent voor de concrete mens, wiens hele bestaan zich in het Boeddhisme uitleeft. Dat moet hem noodzakelijk leiden tot de praktische conclusie van de totale discontinuïteit tussen Boeddhisme en Christendom. Indien hij integendeel een continuïteit tussen beide aanvaardde, dan zouden ook de wegen die hij aanwijst om het Boeddhisme tot het Christendom te brengen in een veel juister perspectief komen te staan : de idee van de boeddhistische godheid zou de kiem bevatten van en uitlopen op de idee van de levende God, die wij de Vader noemen van Jezus Christus; de idee van de reddende Amida zou de reddende Christus impliceren en de idee van het Westers Paradijs is reeds in kiem het met-God-zijn van de mens.

Naast deze kritiek op de beoordeling van het Boeddhisme door Reischauer, moeten we er terloops ook nog op wijzen dat hij streeft naar de bekering van de individuele boeddhist. Daarbij verliest hij echter de

sociale gebondenheid van de Japanner uit het oog, die zijn religie sterk conformeert aan de groep waartoe hij behoort en waardoor een individuele overgang naar het Christendom moeilijker wordt en weinig opportuun is voor een goede Kerkvorming

Samenvattend kunnen we zeggen dat de auteur het Boeddhisme geen recht aandoet. Hier blijkt ons de negatieve protestantse visie op de niet-christelijke religies zeer duidelijk te zijn

Van een veel bredere visie op de Japanse cultuur en de religieuze mentaliteit getuigt Davis J Merle, die een soort vergelijking trekt tussen het feodalisme en het Christendom⁶³. Merle stelt vast dat er in de Japanse Kerk nog een zekere vorm van feodalistische geest bestaat. Laten we daarbij echter niet vergeten dat zijn vaststelling dateert van het jaar 1923. Dat feodalisme is niet zozeer een erfenis uit het verleden van het Protestantisme in Japan, maar is een erfenis vanuit de pre-Meiji-tijd. Het klasseverschil dat onder de Tokugawa-tijd bestond en ideologisch ondersteund werd door het Confucianisme, leeft onbewust voort. Merle schat de waarde van de vroege bekeerlingen, die voor het merendeel uit de *samurai*-klasse stamden, zeer hoog. Deze mensen schonken aan de christelijke gemeenschappen hun intellectuele kracht, hun hoogstaand karakter en de kwaliteiten van hun leiderschap. Maar de *samurai* bekeerlingen hadden ook hun minder gunstige kwaliteiten en wel in die zin dat ze een Kerk constitueerden, die zeer moeilijk haar zending kon inzien ten aanzien van de armen en de outcasts van de Japanse samenleving. Dat had als gevolg — en dat heeft Merle zeer juist ingezien — dat de Kerken tenderen naar het vormen van kleine groepen waarvan de leden behoren tot een gelijkaardige sociale status en beroep. Merle meent dan dat de Kerk nog moet leren, haar zending tot de Japanse gemeenschap te interpreteren in termen van daadwerkelijke dienst aan de grote nieuwe industriële centra, die in alle grote steden ontstaan. Het is een feit dat het Japanse volk zeer bekwaam is om zich onder bestuurlijk en militair leiderschap efficiënt te organiseren en dat daardoor opmerkelijke resultaten bereikt werden. Hoe komt het dan dat diezelfde Japanners, als ze eenmaal christen geworden zijn, zo geïsoleerd en inefficiënt functioneren in de sociale, morele en religieuze sfeer? Voor de hand liggende antwoorden op deze vragen zijn de strijd van de Japanse Kerken voor financiële onafhankelijkheid, de controle van de programmering van de christelijke organisaties door vreemde zendingsgenootschappen en de geweldige moeilijkheden voor de christenen om hun zwakke krachten in te zetten tegen de sociale orde waarvan ze door hun bekering ge

⁶³ Cfr Davis J Merle, *Feudalism and Christianity in Japan*, in IRM, Vol XII(1923), pp 527-542

scheiden werden. Maar een andere reden — en wel een zeer belangrijke menen we — is de trage groei van groepsbewustzijn en groepsloyauteit in de Japanse Kerk, wat sterk contrasteert met de geledingen van de niet christelijke Japanse maatschappij.

We denken dat Merle hier duidelijk wijst op een zwak punt van het Japans Christendom en van de zendelingen in Japan. Hadden deze laatste positiever gestaan ten aanzien van de waarde van de zin voor groepsvorming, eigen aan het Japanse karakter en gestimuleerd door de confuciaanse verhoudingen, dan hadden ze deze eigenschap kunnen christianiseren en aanwenden tot meer samenhangende en efficiënte christelijke activiteit midden in het hart van de maatschappij.

Verder kant Merle zich tegen een overdreven dogmatisme en tegen het opleggen van "waarheden" aan de christenen, daar de Japanners er veel meer naar tenderen Jezus op mystieke wijze te benaderen. Hij vindt dat

"Japan must find her own Christ, interpreted in terms of Japanese experience, if her millions are to be attracted by His beauty and power"⁶⁴

Kan Christus in de oude nationale schat echte fundamentele stenen en timmerhout vinden waaruit hij zijn Koninkrijk in Japan zou kunnen opbouwen? Kan zijn leer geïnterpreteerd worden in het licht van de oude cultuur, zodat noch de kostbare erfenis van het Japanse verleden noch de eeuwige waarheden van het Christendom moeten sneuvelen? Daar eenzelfde proces heeft plaatsgegrepen in de kerstening van de Europese naties, waarom zou men dan de validiteit van hetzelfde principe moeten ontkennen in verband met Gods plannen voor Azië? Dat zijn de vragen die Merle stelt.

"The Christ of Galilee came not to destroy feudalism, with its family system, its heights of loyalty and devotion, its superb self-control, its veneration for the great and worthy dead, and its respect for authority. He came to build upon it, to fulfil it, to interpret its vital principles in terms of God's fatherhood and men's brotherhood. In this phase of Japanese culture is found one of the great gifts of the nation to the Christian experience of history"⁶⁵

Het is ons niet zo duidelijk of Merle werkelijk wenst dat het Japanse feodalisme in de kerk zou bewaard blijven. Onze indruk is eerder dat hij verlangt dat de geest van de sociale verhoudingen, geruggesteund door het Confucianisme, positief zou gezien en gebruikt worden voor de christianisering. Zeker is in ieder geval dat Merle weet de culturele en

⁶⁴ Cfr *acc*, p. 541

⁶⁵ Cfr *lc*

religieuze waarden van Japan te appreciëren en ze wenst te verdisconteren in een christelijke context.

In 1928 werd te Jeruzalem de tweede mondiale missionaire conferentie gehouden door de "International Missionary Council". In voorbereiding op deze conferentie werden in Japan exhaustieve studies en besprekingen gepland. De delegatie uit Japan bestond uit acht leden : vijf Japanners en drie buitenlandse zendelingen⁶⁶. De meest interessante bijdragen kwamen van de kant van de Japanners zelf, vooral die van Kagawa Toyohiko en Kaneko Hakuma. Hun mening is duidelijk af te lijnen van die van de westerse zendelingen. Beiden geven ze een goede beschrijving van de relatie van het Christendom ten aanzien van het Boeddhisme. Daarom zullen we hen afzonderlijk behandelen in de tweede paragraaf van dit hoofdstuk⁶⁷.

De groep afgevaardigden van Japan bracht dan op een vergadering in Tôkyô in de herfst van 1928 een verslag uit van hun bevindingen in Jeruzalem⁶⁸. In overeenstemming met de geest van de conferentie van Jeruzalem en in het kader van de Japanse situatie werden belangrijke problemen voor de christianisering van Japan besproken en aanbevelingen gegeven, die moesten dienen als richtlijnen voor de christenen. De geestesgesteldheid waarin dat alles gebeurde getuigde van optimisme en wees in de liberaal theologische richting. Nadruk werd gelegd op het vaderschap van God, de menselijke persoonlijkheid van Christus, de Verlosser en de realisatie van het Koninkrijk Gods in de Japanse samenleving. Ten aanzien van de andere religies werd een positie ingenomen van grote hartelijkheid en waardering. Er is ook een patriottistisch accent waar te nemen : de christenen werden aangespoord om de *samurai*-geest te verenigen met de geest van het Christendom opdat een nieuwe en verstrekte Japanse bijdrage aan het kerkelijk leven zou tot stand komen.

In voorbereiding op de samenkomst van de "International Missionary Council" van 1938 te Tambaran schreef Hendrik Kraemer zijn opzienbarend werk "The Christian Message in a Non-Christian World" waarin ook een aantal beschouwingen voorkomen over Japan⁶⁹. Zijn Barthiaanse visie op Japan is duidelijk waar te nemen. Hij schreef o.m. ook over de aanpassing van het Christendom aan de Japanse cultuur. Hij legt uit waarom de Japanse christenen eigenlijk een gebrek aan diepgaand begrip

⁶⁶ Cfr. Iglehart, *o.c.* p. 188.

⁶⁷ Cfr. *infra*, pp. 137-139.

⁶⁸ Cfr. Iglehart, *o.c.*, p. 189.

⁶⁹ Cfr. H. Kraemer, *The Christian Message in a Non-Christian World*, London, 1938, 4th imp., pp. 389-402.

vertonen voor een juiste oplossing van dat probleem. De christenen constitueren maar een kleine minderheid, die vooral leeft in de steden en behoort tot de burgerlijke klasse. Het Japan van de periode van de jaren dertig is bezig zijn energie te gebruiken om religieuze, filosofische en technologische kennis te absorberen. Dergelijke periode vindt Kraemer niet gunstig om creatief te reageren op vreemd importgoed. Daarbij zijn de Japanse christenen nog te weinig talrijk om vooralsnog een eigen culturele uitdrukking te geven aan hun geloof. Ze tonen maar al te dikwijls gebrek aan nauwkeurige kennis van het Christendom. Ze zijn geneigd religie eerder te zien in termen van waarden dan in termen van waarheid; ze hellen meer over naar individualistische pieteit en esthetica dan naar gemeenschapszin en objectieve beoordeling. In een dergelijke atmosfeer komen de implicaties van het christelijk geloof moeilijk op de voorgrond en bestaat er een gevaar voor te grote accommodatie.

"... to keep the missionary movement sound, it is absolutely necessary to keep in mind that the Gospel we preach does not represent a more perfected stage of religious development or production, but a quite new world of divine acts" ⁷⁰.

De derde "International Missionary Conference" te Tambaran werd dan gehouden in december 1938. We vinden er gegevens die belang hebben voor onze studie⁷¹. Japan was toen in de volle greep van het nationalisme en de protestantse Kerken worstelden met het probleem van de staatsshintô.

De conferentie erkent de waarde van de diep religieuze ervaringen en van de morele principes van de niet-christelijke religies. Maar alleen Christus kan de volledige verlossing schenken die de mens nodig heeft. Nochtans heeft God zich niet onbetuigd gelaten in het verleden terwijl de mens van zijn kant God zocht, hoewel dikwijls op verkeerde wijze. Maar men kan Gods licht zien doorschemeren in de wereld van de religies waardoor Hij zijn verlangen en liefde toont voor zijn dwalende kinderen, die eveneens naar Hem verlangen. Derhalve moeten de christenen diepe en oprechte belangstelling hebben voor het religieuze leven van de niet-christenen. Meer nog, de Kerk is geroepen tot een voller en meer adequaat verstaan van de andere godsdiensten als totale levenssystemen. Dikwijls genoeg kwetst men de niet-christen door een onsympathieke benadering. Er zijn waardevolle culturele elementen die moeten bewaard en geïntegreerd worden van in het begin van het leven van de nieuwe

⁷⁰ Cfr *ibid*, p. 402

⁷¹ Cfr *The World Mission of the Church Findings and Recommendations of the Meeting of The International Missionary Council Tambaran, Madras, India, Dec 12-29, 1938*, London/New York, 1939

christelijke gemeenschap. Een adequaat verstaan van de religies zal leiden tot een onderkennen van de aanwezigheid van dergelijke waardevolle elementen zijde aan zijde met andere elementen, die helemaal tegengesteld zijn aan de christelijke openbaring. Nochtans mag men in het naar waarde schatten van de niet-christelijke religies niet zo ver gaan dat men hun schriften zou gaan zien als het equivalent van het oud testament. Deze schriften kunnen niet de plaats innemen van het oud testament als introductie tot het evangelie. De Kerken moeten geworteld zijn in de grond van het land waar ze aanwezig zijn. Daarom moet dus het evangelie uitgedrukt en geïnterpreteerd worden in inheemse vormen. Deze vormen dan moeten zichtbaar zijn in de eredienst, de instellingen, de architectuur, enz. Anders uitgedrukt : de spirituele erfenis van een natie of van een volk moet in dienst gesteld worden van het evangelie, dat niet noodzakelijkerwijze gebonden is aan de vormen en de methoden die binnengebracht worden vanuit de oudere Kerk. De Kerken die opgroeien tussen de niet-christelijke religies en culturen moeten gevestigd worden én in de erfenis en de gemeenschap van de universele Kerk én in de grond van hun eigen land⁷².

In verband met Japan wordt vastgesteld dat de meer eenvoudige vormen van Japanse religies in de rurale streken sterk lijden onder de druk van het moderne industriële leven. Het Boeddhisme kent een heropleving in die zin dat het tracht zichzelf een plaats te geven in de moderne wereld door o.m. aan sociale actie te doen. Het nationalisme dat zich in Japan manifesteert, streeft ernaar volle controle te krijgen op alle religieuze gevoelens van de natie. Het wil het genie van de natie of het ras verheffen tot object van eredienst. Dat kan soms de ene religie in grote mate versterken ten koste van de andere en soms ook alle religies verzwakken en demoraliseren. In Japan dan gaat het zo ver dat de loyauteit ten aanzien van de natie een religieuze sanctie vindt in de Shintô, en dat derhalve deze religie daardoor ook nieuwe sterkte krijgt⁷³.

Tambaran neemt dus een grote openheid aan ten aanzien van de andere religies maar tegelijkertijd neemt het stelling tegen het nationalisme dat religieus gesanctioneerd wordt in de Shintô. Hoe komt men ertoe de Shintô aldus te zien in Tambaran ? In feite gaat het hier om de neerslag van een strijd van vóór 1938, die de protestantse Kerken in Japan zich verplicht zagen te voeren tegen de staatshintô. De Katholieke Kerk had ook last vanwege de staatshintô maar niet in zo grote mate als de Kerken van protestantse zijde. Voor Rome was de staatshintô een

⁷² Cfr. *o.c.*, pp. 24-25 en 52-53.

⁷³ Cfr. *o.c.*, pp. 49-50.

kwestie met een disciplinair karakter, een probleem van missionaire adaptatie en niet in de eerste plaats een doctrinair probleem⁷⁴. Voor de protestantse Kerken echter constitueerde de staatsshintô allereerst een doctrinair probleem, een directe confrontatie van het christelijk geloof met een andere niet-christelijke religie. Daarom behandelen we deze kwestie in deze paragraaf en niet onder de paragraaf die betrekking heeft op het Kerkbeeld.

Het hele probleem van de verhouding Protestantisme - staatsshintô moet gezien worden in het kader van de traditioneel negatieve protestantse visie op de niet-christelijke religies. Niettegenstaande de positieve stemmen die we hier en daar opmerkten, bleef in de grond de overtuiging leven dat de Shintô fundamenteel als een verdorven religie gezien werd en bleef. Toen nu het nationalisme steeds sterker werd, kwamen de protestantse Kerken onvermijdelijk tot een confrontatie met de staatsinstanties⁷⁵. Omwille van de voortdurende druk vanwege de staat moest men naar een oplossing zoeken⁷⁶.

Op de jaarlijkse vergadering van "The National Christian Council" van Japan in november 1936 stelde men de volgende problemen vast het ritueel, gebruikt bij de shintô-schrijnen, bevat trekken die duidelijk religieus zijn; de dienstdoende priesters dragen gebeden op voor de gelovigen en de natie, leiden begrafenissen en huwelijken, vele scholen laten hun leerlingen naar de schrijnen gaan met het uitdrukkelijk doel hun religieuze gevoelens te bevorderen, de volksmassa aanziet de schrijnen als religieus, bezoekt ze en neemt er deel aan de eredienst, oorspronkelijk hebben de schrijnen ongetwijfeld een religieus karakter gehad en vele ervan werden niet opgericht voor de grondleggers van de Japanse natie maar hebben een betwifelbare traditionele waarde.

Deze problemen werden aldus opgelost: de christenen moeten het nationaal karakter en de waarde van de schrijnen erkennen en loyaal eer betonen aan de personen die men daar herdenkt, ze moeten ook het a-religieus karakter van deze schrijnen aanvaarden zoals de staat dat proclameert en ze moeten dat standpunt ook helpen bekend maken, ze moeten druk uitoefenen ten einde de eliminatie te bekomen van de

⁷⁴ Cfr *supra*, Deel II, H. II, pp 82-89. Daarom hebben we het daar ook behandeld onder het kerkbeeld.

⁷⁵ Voor de historische evolutie van het probleem, cfr Iglehart, *oc*, pp 213-258. Het is moeilijk hier de opinies van de zendelingen en van de Japanners duidelijk te onderscheiden. Waar dat wel mogelijk is zullen we dit vermelden in de tweede paragraaf van dit hoofdstuk. Daar zullen we sommige pogingen nagaan van Japanse theologen om het Christendom te harmoniseren met de staatsshintô.

⁷⁶ Cfr William Paton and M. M. Underhill, *The Shinto Shrines: A Problem confronting the Church II*, in IRM, Vol XXIX (1940), p 306.

religieuze trekken, verbonden aan deze schrijnen en aan de ceremonien die er voltrokken worden, de christenen moeten alle betrokkenen helpen om het verschil in te zien tussen de eerbied betoond bij deze schrijnen aan de groten van de natie en de aanbidding van God. Op deze wijze stemde men willens nillens in met de staatsinterpretatie dat de schrijnen a-religieus waren.

Niet iedereen was het met deze beslissing eens. Voor Holtom is de staatsshintô religieus. Zo schrijft hij:

"The central purpose of the State rituals is not primarily commemorative and patriotic. It is found rather in adoration, thanksgiving and supplication." en "the doctrinal foundation of the State rituals and those of Sect Shintô are identical".⁷⁷

De sectarische Shintô werd door de staat als religie beschouwd. Derhalve, aldus Holtom, is de staatsshintô het ook.

Een gelijkaardige positie werd ingenomen door W. Patton en M. M. Underhill. Beiden betogen dat zolang als de Shintô-schrijnen *jinja* genoemd worden (d.w.z. huizen van de geesten), zolang geesten vergoddelijkt worden en in de schrijnen worden opgenomen (*enshrined*) als *kami*, zolang wordt gebeden bij de *jinja* tot de *kami* voor de regen, de oogst en om bovennatuurlijke hulp in tijden van nationale crisis, zolang de schrijnen centra zijn waar de theorie van de goddelijke keizer wordt verkondigd n.l. dat hij afstamt van de zonnegodin en gekenmerkt wordt als *Tennô* (de Hemelse Koning) en een troon bezet even oud als hemel en aarde, zolang dit soort praktijken en indoctrinatie doorgaat, blijft participatie aan de Shintô-ceremonien ook onverenigbaar met het Christendom.⁷⁸ We citeren:

"In modern Japanese State Shintô and the type of nationalism which goes with it we observe a system which has gathered up and turned to its own ends man's instinct of worship of God, his fine loyalty to the person of ruler or leader, his glow of unselfish patriotism, his respect for the past and his veneration for his ancestors. All these *worthy things*, together with the sense of the bond of nationality and the solidarity of race, have been seized

⁷⁷ Cfr. D. C. Holtom, *State Shintô and Religion*, in IRM, Vol. XXVII (1938), pp. 168 en 171. Zie verder van dezelfde auteur: *The National Faith of Japan*, New York, 1938.

⁷⁸ Cfr. William Patton and M. M. Underhill, *The Shinto Shrines: A Problem confronting the Church I*, in IRM, Vol. XXIX (1940), pp. 164-165. De auteurs citeren ook Shintô autoriteiten, die verklaarden: "To argue that the services of the shrines are non-religious is an irresponsible disregard of the facts. The shrines are religious. They are real religion. They are perfect religion. Christianity and Buddhism are side movements in religion - they are incomplete religions." (pp. 165-166).

upon, exploited and perverted to achieve the aims, not of the deeper and truer Japan, but of the wanton will of some men. In Japan myth is transformed into polity and twilight fancies become the historic tradition which is to direct the resurgent national policies. It is demanded that all accept the fiction as sacrosanct"⁷⁹

Daarbij wordt aangestipt dat de Japanse christelijke scholen steeds moeilijkheden hebben gehad met het buigen voor de foto van de keizer, het ceremoniele aflezen van het "Keizerlijk Rescript over de Opvoeding" en het bijwonen van plechtigheden bij de Shintô-schrijnen. De moeilijkheid ligt in de relatie die deze zaken hebben tot de keizerverering. De Shintô-schriften zeggen immers dat de eerste keizer de letterlijke afstameling is van Amaterasu. Het "Keizerlijk Rescript over de Opvoeding" refereert naar de keizerlijke troon als even oud als hemel en aarde. De grondwet van keizer Meiji zegt ook dat het keizerrijk van Japan zal geregeerd en bestuurd worden door een van eeuwigheid ononderbroken lijn van keizers. De zendelingen en de Japanse christenen zeggen daarbij wel dat men kan gehoorzamen aan de bevelen van de staat, omdat diegenen die deze bevelen geven, daarbij niet denken in religieuze termen, omdat het woord *kami* niet gelijk is aan de westerse opvatting over God maar veel meer een verheven wezen betekent, en omdat het hoofd buigen in Japan niet gereserveerd is voor wat de westerlingen religieus noemen maar veeleer conventioneel is. De zendelingen en de Japanse christenen hebben derhalve geen bezwaar als men het hoofd buigt bij een schrijn ook als deze daad door anderen gesteld wordt met religieuze bedoelingen⁸⁰.

De beide auteurs verwerpen categorisch de theorie van de staatsshintô en veroordelen de toegeevende houding van hun geloofsgenoten in Japan. De besluiten van de 'National Christian Council' kunnen derhalve gezien worden als een onvermijdelijke toegeving aan druk van staatswege⁸¹.

⁷⁹ Cfr *ibid*, pp 169-170

⁸⁰ Cfr *ibid*, pp 180-181

⁸¹ Dat deze staatsdruk hevig was moge blijken uit een voorval, dat reeds in 1938 te Osaka plaatsgreep. Daar liet de politie een vragenlijst geworden aan alle christelijke predikanten die zich daardoor in een moeilijke positie geplaatst zagen. Zo werd b.v. gevraagd: wat is de idee van de christenen over God (God en *kami*), wat denken ze over de keizer (Christus of de keizer), wat is hun opinie over de keizerlijke voorschriften en uitspraken (de autoriteit van de keizer en de bijbel), wat is de verhouding van het Christendom ten aanzien van de verering van de nationale goden (de aanwezigheid van de christenen bij de ceremonieën bij de *jinja*), cfr Iglehart, o.c., p 219 en vlg. Cfr ook Elisabeth Gossmann, *Religiose Herkunft - Profane Zukunft? Das Christentum in Japan*, München, 1965, p 188

Op 24 juni 1941 werd — wederom onder druk vanwege de staat — de *Nihon Kirisuto Kyôdan* (De Verenigde Kerk van Christus in Japan) gevormd. Het feit echter dat niet alle protestantse gemeenschappen aan sloten, toont aan dat er bij de Kerken onderling geen volledige eensgezindheid bestond en dat niet iedereen verlangde zich neer te leggen bij de eisen van de staat ten aanzien van de staatsshintô. De Kerken werden gedwongen hun leer in harmonie te brengen met de principes van de staatsshintô. Hieruit resulteerden subtiële en minder subtiële vormen van harmonisatie. De meeste ervan werden uitgewerkt door de Japanners zelf en worden derhalve behandeld in de tweede paragraaf van dit hoofdstuk.

Er was nochtans een kern van geloof en overtuiging waaraan men niet toegaf. Het ministerie van Onderwijs eiste een korte samenvatting van de geloofsbasis vanwege de *Kyôdan*. Daardoor liet het ruimte over aan de verschillende groepen van de *Kyôdan* voor enige vrijheid. Daarom werd ook niet één credo opgesteld, maar gaf men een opsomming van de christelijke leerstellingen waarbij gerefereerd werd aan het credo van de apostelen en de andere geloofsbelijdenissen van de Kerk. Ook de bijbel werd geciteerd als grondslag van het geloof. Men ging daarbij zeer voorzichtig te werk. Zo werd er niet gerefereerd aan God, de Vader almachtig en schepper van hemel en aarde, maar alleen aan God als de Vader van Jezus Christus. Immers het klaar uitdrukken van de schepper-God zou een regelrechte botsing betekend hebben met de staatsshintô. Heel de oorlog door had de *Kyôdan* moeilijkheden. Een speciale commissie bewerkte steeds opnieuw de doctrine, maar elk ontwerp werd als onvoldoende afgewezen door de staatsautoriteiten. De capitulatie maakte tenslotte vanzelf een einde aan deze moeilijkheden⁸².

De problematiek tussen de Kerken en de staatsshintô wordt door de protestanten als een onverkwikkelijke zaak gezien. Hoewel ze er zich bewust van zijn dat de houding van velen onder hen er een geweest is van compromis en onderwerping aan de staat omdat vrijheid van opinie onmogelijk was, beschouwen ze hun toenmalige houding als verkeerd. Dat is dan ook de reden waarom de protestanten zich nu verzetten tegen de nationalisatie van het Yasukuni-schrijn⁸³. Men wil een heropleven van de staatsshintô voorkomen.

⁸² Cfr. Iglehart, *o.c.*, pp. 252-253.

⁸³ Cfr. *supra*, Deel II, H II, p. 89. Cfr. ook Iisaka Yoshiaki, *Kenryoku e no Teikô* (*Weerstand aan de Autoriteit*), Tôkyô, 1959. Dit boek is een verdediging van de vrijheid van de Kerk ten aanzien van het probleem van de shintô-nationalisten. Het werk behandelt o.m. het vraagstuk van de Shintô-schrijnen. De auteur benadert de kwestie in een Barthiaanse visie en dringt erop aan dat de Kerk niet langer politiek onverschillig zou blijven.

Het einde van de oorlog betekende ook dat de Kerken terugkeerden uit hun geforceerde positie naar hun houding van vóór de oorlog. Daarenboven kwam na de oorlog een groot aantal zendelingen naar Japan waarvan de theologische karakteristiek fundamentalistisch kan genoemd worden. Ze kwamen vooral uit Amerika en uit China waar ze door de communisten verdreven waren. Zij begonnen om zo te zeggen een frontale aanval op het niet-christelijke Japan. Hun inspanningen resulteerden in een groot aantal conservatieve gemeenschappen en associaties waaronder er ook veel waren, die zich tegen andere Kerken kantten. Met de tijd hebben deze groepen hun stellingname verzacht⁸⁴.

Zoals we in onze tweede paragraaf nader zullen omschrijven, lag de prevalerende tendens van de Kerken in de richting van de dialectische crisistheologie. Daarbij was de invloed van de Duitse kant, vooral van Karl Barth, reeds vóór de oorlog sterk geweest. Na de oorlog duurde deze invloed voort. De "Conference on the Mission of the Church" in 1953, gehouden als voorbereiding op de vergadering van de Wereldraad der Kerken te Evanston, gaf in een manifest enigszins uitdrukking aan deze trend :

"... the mission which our Lord entrusted to the church as it faces a hostile society... Now we who live in a hopeless world, filled with insecurity and excitement... must witness... at the risk of our lives"⁸⁵.

Hier vinden we een typische karaktertrek van het Protestantisme : de menselijke gemeenschap is een God-vijandige gemeenschap, de wereld is een wereld zonder hoop. Deze negatieve benadering van wereld en gemeenschap ligt het Japanse karakter niet. Voor hem is de wereld goed, de wereld stemt tot optimisme. Dit is een grondhouding die de Japanner heeft meegekregen vanuit de Shintô, die de wereld sacraal ziet, deelhebbend aan het *kami*-zijn. Derhalve rijzen er stemmen op dat Japan moet loskomen uit deze pessimistische theologie. Men meent dat er meer ruimte moet komen — ook voor de gewone leek — voor een eigen Japanse geloofsformulering waarin meer de tedere liefde van een Vader-God op de voorgrond zou treden samen met de capaciteit van de mens, kind van God, om aan de Vader te antwoorden in liefde en gehoorzaamheid. Men wil dus tot een meer dynamische en minder autoritaire geloofsuitdrukking komen. Trouwens het vaderschap van een liefdevolle God spreekt veel meer tot het hart van de gevoelige Japanner dan een droge intellectualistische benadering.

⁸⁴ Cfr. Kitagawa, *Religion in Japanese History*, New York/London, 1966, p. 304; Gössmann, *o.c.*, p. 224 en Germany, *o.c.*, p. 198, nota 39.

⁸⁵ Cfr. Iglehart, *o.c.*, p. 332.

In 1957 verschijnt het werk van Tucker N. Callaway "Japanese Buddhism and Christianity". De auteur concentreert zich op een vergelijking tussen de leer over de redding in het Christendom en in drie grote Japanse secten : de Zen-shû, de Jôdo Shin-shû en de Nichiren-shû⁸⁶. Het Boeddhisme en het Christendom worden hier bestudeerd niet vanuit hun riten, feesten, monastieke regels, enz. maar uitsluitend vanuit het standpunt van de redding, de ultieme hoop die deze religies aan hun gelovigen geven. Het grootste gedeelte van het werk is gewijd aan de drie secten zelf. Vooraf worden de algemene principes gegeven over de redding in het Japanse Boeddhisme : de filosofische achtergrond van het concept van de verlichting, de natuur van de experiëntie van de verlichting, de ethische implicaties die uit de verlichting voortvloeien en de methode waardoor de verlichting wordt bereikt. Deze algemene principes worden dan elk afzonderlijk toegepast op de drie secten. Tenslotte volgt dan een vergelijking en contrastering tussen de algemene principes van de redding in het Christendom en in het Boeddhisme. Volgens de auteur ligt er een onoverbrugbare kloof tussen de redding in beide religies. Er zijn maar weinig aanknopingspunten tussen beide. De gedachtenwereld van de twee religies ligt helemaal uiteen. De enige weg voor de christelijke apologet is de boeddhist ertoe te brengen zijn eigen stellingen op te geven. Het Boeddhisme kan niet overwonnen worden door directe aanvallers of door rationele argumenten. De beste weg derhalve om de boeddhist tot bekering te brengen, is hem aan te moedigen vrijwillig uit zijn boeddhistisch geloof te treden. De boeddhist moet zich eerst op het standpunt stellen dat het christelijk geloof de enige waarheid is en van daaruit komen tot de overtuiging dat het Boeddhisme niet kan standhouden. De christen van zijn kant moet de leer van de redding in het Christendom klaar voorstellen en wel zodanig dat de essentiële verschillen met corresponderende boeddhistische stellingen duidelijk naar voren komen. De boeddhist moet radicaal geconfronteerd worden met de feiten van de incarnatie, het kruis en de verrijzenis. Het is de taak van de christen deze feiten voor te leggen aan de boeddhist in de overtuiging dat de heilige Geest werkt in het hart van de mens, die de keuze moet maken. Hier wordt het standpunt gekozen van een sterke discontinuïteit tussen beide religies en een volledige capitulatie geëist van de boeddhist.

Men kan het betreuren dat het protestants Christendom zo weinig

⁸⁶ Cfr. Tucker N. Callaway, *Japanese Buddhism and Christianity. A Comparison of the Christian Doctrine of Salvation with that of some major sects of Japanese Buddhism*, Tokyo, 1957.

positief heeft gestaan ten aanzien van de Japanse religies en cultuur Woodard schrijft over dit betreurenswaardig feit

' religious Westernization, i.e., Christianization, is a "package deal" Other religions have entered Japan and enriched its spiritual life, Christianity does not seek to enrich or fulfill but to displace And what it offers is not a universal gospel adapted to the Orient, but Western Christianity, with its institutions, theology, social and political ideas and behavior patterns, which the Church generally identifies with the gospel"⁸⁷

Onder impuls van dezelfde Woodard te Tōkyō werd het "International Institute for the Study of Religions" gesticht Het voornaamste doel van dit centrum is niet propaganda te maken, maar vooral bijstand te verlenen aan buitenlandse onderzoekers en religieuze leiders om te komen tot een beter verstaan van de religies in Japan Bekwame en bekende christelijke en niet christelijke godsdienstkenners maken deel uit van de medewerkers van dit instituut Er wordt aan research gedaan, lezingen worden gegeven en contacten gelegd tussen geleerden en religieuze leiders Het instituut publiceert ook het tijdschrift *Contemporary Religions in Japan* Het instituut is eigenlijk een onafhankelijke en non-denominational organisatie

Een tweede instelling te Kyōto, het "Christian Center for the Study of Japanese Religions" is meer specifiek protestants Sinds 1960 staat het onder de verantwoordelijkheid van de National Christian Council De bedoeling is kennis te verzamelen over de Japanse niet-christelijke religies en hun invloed op de Japanse cultuur en samenleving te bestuderen Het wil ook een ontmoetingscentrum zijn tussen christenen en aanhangers van niet christelijke religies en apologetische literatuur verzorgen, die zich richt tot niet-christenen Het publiceert het tijdschrift "Japanese Religions" De oprichting van deze twee centra zijn belangrijke gebeurtenissen in die zin dat het protestants Christendom uit zijn positie van toeschouwer nu actief op de scène van het religieuze Japan wil treden

Aldus rijst voor de protestanten steeds meer het probleem van de japanisatie of de indigenisatie Germany spitst het probleem ook op de onafhankelijkheid en de relevantie van de Japanse theologie In die context schrijft hij

⁸⁷ Cfr William P Woodard, *Three Obstacles to the Gospel in The Japan Times*, June 1, 1962, geciteerd door Joseph J Spae, *Christianity Encounters Japan*, Tokyo, 1968

"If, at the same time, independence can involve the deepening relevance of Christian faith to the Japanese cultural situation, a crucial contribution will be made to the strengthening of the church and to its capacity to serve society"⁸⁸

Uit de pogingen die in het verleden plaats grepen — en daarbij denkt hij aan de liberale theologie en de compromispogingen van onder de tweede wereldoorlog — spoort Germany aan tot een grote behoedzaamheid. Hij ziet meer toekomst in de richting die altijd gevolgd is geweest: een verdere deelname van de Japanse theologie aan het internationaal onderzoek op theologisch gebied, dat dan relevant zou gemaakt worden voor de Japanse situatie. In zekere zin pleit hij dus voor verdere afhankelijkheid van het Japans theologisch denken van het Westen. We betwijfelen of in deze tijd de Japanse theologen zelf daarmee zouden akkoord gaan. Germany erkent dat een van de belangrijkste taken van de theologie erin bestaat de positie van de christelijke waarheid en van de christen zelf te bepalen met betrekking tot de invloed van het Boeddhisme, de sectarische Shintô, de opnieuw oplevende aspecten van de vroegere staatsshintô, de confuciaanse ethische tradities en de nieuwe religies⁸⁹. Maar hij stelt zich tevreden met het oproepen van het probleem zonder zich uit te spreken over de waarde van deze religies en daar gaat het in grote mate om. Verder stelt hij zich ook de vraag naar wat de theologie te zeggen heeft over bepaalde trekken van het Japanse leven: de traditionele vorm van familielevens die stilaan afgebroken wordt, de autoritaire hiërarchische structuur van de Japanse samenleving, de Japanse cultuur die geen zondebegrip maar wel een schaamtebegrip kent, het scheppen van een nieuw beeld van de individuele persoonlijkheid, het politieke leven, het regeringssysteem, de structuur van de staat, de economie, het steeds groeiend nihilisme van de moderne Japanner. Voor deze mundane zaken heeft de Kerk haar verantwoordelijkheid op te nemen, indien ze dit niet zou doen dan zouden de christenen zonder leiding blijven⁹⁰.

We menen dat de vragen die Germany oproept waar zijn, maar daarbij valt het ons ook op hoe ongenueanceerd hij deze vragen stelt. Hij brengt ze immers niet in verband met het Christendom en het religieuze als zodanig, hij stelt zich tevreden met deze vragen te stellen zonder daarbij te refereren aan de religieuze waarden die liggen onder het familiesysteem, de structuur van de samenleving en de staat. Hij stelt zich evenmin de vraag of er geen verschuiving plaats grijpt bij de moderne Japanner van schaamtebegrip naar schuldbegrip met betrekking tot de zonde.

⁸⁸ Cfr. Germany, *o.c.*, p. 210.

⁸⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 213-214.

⁹⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 214-215.

Evenmin vraagt hij zich af of het wel juist is de moderne Japanner als een zuivere nihilist voor te stellen. Wel stipt hij aan dat de studie van de "intermediate zone" belangrijk is; hiermee bedoelt hij dat de christelijke sociologen, economen en de andere wetenschapsmensen belangrijke bijdragen kunnen leveren tot de oplossing van het probleem van de verhouding van de theologie tot de Japanse cultuur⁹¹.

Het is inderdaad zo dat men lange tijd aan deze studies en vooral aan de waardering van de Japanse religies en cultuur te weinig belang heeft gehecht. Er zijn natuurlijk steeds mensen geweest die zich voor het Japanse religieuze en culturele erfgoed interesseerden. Maar aan positieve waardering van de "heidense" religie heeft het lang ontbroken. Het is zo dat de japanisatie en de indigenisatie van het protestantse Christendom tot voor betrekkelijk korte tijd op zich lieten wachten. De laatste jaren hoort men meer en meer stemmen opgaan dat deze japanisatie en indigenisatie nooit zullen plaats vinden tenzij het christelijk denken zich op een breder standpunt stelt: dat het zich laat verrijken door de inzichten van Japans religieuze genieën van het verleden en door de huidige religieuze gevoeligheid van de moderne Japanse mens. Het ziet er naar uit dat het Protestantisme in Japan nu in het algemeen die weg wil opgaan. Dit gebeurt vooralsnog zoekend en tastend maar men is het pad naar een positiever begripen van de Japanse religies en het culturele erfgoed reeds ingeslagen.

II. DE PROTESTANTSE JAPANNERS: OVERHEERSING VAN DE WESTERSE THEOLOGIE

Wanneer we de positie nagaan die de protestantse Japanners innemen ten aanzien van eigen religies en cultuur, dan krijgen we een beeld dat iets meer variatie vertoont dan de houding van de katholieke Japanners. Nochtans is het ook wel zo dat de Japanse protestanten altijd zeer sterk gedomineerd werden door de buitenlandse theologie — en meer bepaald door de Duitse — maar toch is het totaalbeeld verschillend van dat van de Japanse katholieken. De Japanse theologen van protestantse zijde toonden zich aanvankelijk weliswaar negatief ten overstaan van de Japanse religies, maar reeds vroeg komt onder invloed van de liberale theologie de vraag opduiken naar een eigen Japans Christendom en een eigen theologie. Dit liberalisme brak echter in de vroege protestantse christenheid nooit ten volle door. De geïmporteerde traditionele theologie van het Westen bleek te sterk te zijn. Zoals reeds vermeld in de vorige paragraaf, stonden de protestantse Kerken gedurende de tweede wereld-

⁹¹ Cfr. *ibid.*, pp. 215-216.

oorlog sterk onder regeringsdruk en zagen ze zich geplaatst voor het zware probleem van de harmonisering van het Christendom met de staatsdoctrine. Daaruit resulteerden bij enkele Japanse theologen en christenen eigenaardige vormen van harmonisatiepogingen. Ook kenden deze vormen maar een kort bestaan en ze verdwenen na de capitulatie. De oorlogstijd dient derhalve in het Japanse Protestantisme als een interludium beschouwd te worden. De invloed van de Duitse theologie zette zich echter na de tweede wereldoorlog opnieuw door. Geleidelijk echter begint men zich nu bezig te houden met het thuis maken van het Protestantisme in Japan. De wijze waarop dit gebeurt laat zich duidelijk zien vanaf ongeveer 1960. De slogan van de Japanse theologen wordt bevrijding uit de omklemming van de Duitse theologie. Aldus stellen we vast dat men zich de laatste jaren met grote ernst en inspanning buigt over de indigenisatieproblematiek, waarbij rekening wordt gehouden met het geheel van de Japanse cultuur en de Japanse religies. Daaruit komen dan de eerste aanzetten van een eigen Japanse theologie en Christendom voort. Deze aanzetten moeten ook gezien worden in het kader van het zich kanten tegen het vreemde, westerse Christendom.

Dit kan gelden als het kader waarin we deze paragraaf willen plaatsen. Opvallend is dat het Protestantisme in tegenstelling tot het Katholicisme gedurende zijn honderdjarige aanwezigheid in Japan een hele reeks van beduidende theologen van Japanse origine gekend heeft. Ons onderzoek zal zich derhalve op deze figuren concentreren. De grote lijnen waarlangs hun denken verloopt zijn westers, hoewel hier en daar Japanse accenten aanwezig zijn.

1 *De reactie van de niet-christelijke Japanners*. Het is evident dat evenals de katholieken ook de protestanten weerstand ondervonden van de vertegenwoordigers van de Japanse religies⁹². We citeren een stuk van een geschrift, dat in 1868 in Kyûshû circuleerde, met een aanval op het Protestantisme, dat de Jezus-leer genoemd wordt.

" the Americans and English have built Jesus halls, and five or six priests coming, try to lead astray the talented and clever men of Japan. These priests of the Jesus doctrine live mostly in private houses, and under pretence of teaching astronomy, geography, and the use of fire-arms, and medicine desire in actual fact to spread about the abominable poison of Jesus. Compared with the Roman Catholic religion this is a very cunning doctrine indeed. Although

⁹² Overzicht van de anti-christelijke literatuur van boeddhistische zijde vanaf 1873 tot rond 1900, cfr. J. L. Van Hecken, C.I.C.M., *Le Probleme du dialogue chrétien avec les bouddhistes du Japon*, in N.Z.M., XXIII Jg (1967), pp. 8-11, cfr. ook *supra*, pp. 61-62.

they try to make out that there is nothing abominable in it, they are really foxes of the same hole, and it is really more injurious than the Roman Catholic Doctrine. The priests say : "The Jesus doctrine which I recommend to you does not practise magic; it advocates the observance of the social relations and the five virtues". But in the matter of abolishing Shinto and Buddhism and of treating prince and father with contempt, it does not differ from the Roman Catholics, for which reason it is very hurtful to the state.

A Chinaman named Chang Chi-tsoo, in a letter to a friend of mine, says : " I find from my acquaintance with the retainers of Japanese daimyos residing in Nagasaki that they are all studying western learning by command of their princes. The fact is the western barbarians practise murder instead of agriculture. Astronomy, geography, warlike weapons, and other toys of theirs are only fit to amuse the eye and ear. But there is not one of their books which does not praise the spirit of Jesus or of the Lord of Heaven, and persons who do not study those books with a profound appreciation of fundamental truth will find themselves respecting the doctrine before they know where they are. I sincerely hope that the doctrines of Jesus and of the Lord of Heaven may not spread all over Japan in two or three years." Those words are perfectly true. Should it turn out so, Japanese will become enemies of their own country for the sake of foreigners. I pray most earnestly that benevolent men and superior men will not be lead astray by the evil plots of these people, but will assist our countrymen with just laws, and keep the state as firm as Taisan" ⁹³.

2. *De eerste bekeerlingen.* De eerste bekeerlingen zagen in navolging van hun leermeesters, de eerste zendelingen, westerse beschaving en Christendom als identiek. Eén onder hen, Nakamura Masanao, getuigt hiervan in een petitie aan de keizer, terwijl de vervolging van de katholieken nog aan de gang was. De argumentatie die Nakamura aanvoert ten voordele van het Christendom, houdt indirect ook een afkeuring in van de Japanse godsdiensten.

"The industry, patience, and perseverance displayed in their arts, inventions, and machinery, all have their origin in the faith, hope, and charity of their religion. In general we may say that the condition of Western countries is but the outward leaf and blossom of their religion, and religion is the root and foundation on which their prosperity depends. Now Your Majesty's subjects, pleased with the branches and foliage, wish to make them all their own;

⁹³ Overgenomen uit Cary, *o.c.*, Vol. II, p. 90. Volledige tekst met aanval op het Katholicisme in vertaling van E. M. Satow, cfr. *ibid.*, pp. 89-94.

and try to imitate them. This is more ridiculous than the mimicry of apes, and it seems to me that it is a delusion to reject the very cause of the prosperity of these nations"⁹⁴

Hij gaat zelfs zo ver te schrijven .

"If Your Majesty should at last desire to establish Christianity in Japan, he should first of all be baptised himself, and become the chief of the church, and be called the leader of the millions of his people"⁹⁵.

In april 1873 publiceert Sawayama Paul, toen student in Amerika, een artikel waarin hij Shintô, Boeddhisme en Confucianisme aanvalt en aandringt op het aanvaarden van het Christendom⁹⁶

Het was de tijd van de drang naar westerse kennis Toch was er reeds in 1886 een Japanner, die in de "Japan Mail" een artikel liet verschijnen waarin hij de trage aangroei van het aantal christenen om ook toeschreef aan het falen van de missionarissen het Christendom voor te stellen in een vorm die het best was aangepast aan het nationale genie van Japan Hij drong aan op het verkondigen van het Christendom in een rationalistisch kader zonder superstities De auteur laat hier duidelijk blijken dat hij onder de invloed stond van de geest van zijn tijd nl de drang naar rationele westerse kennis Hij drukte de overtuiging uit dat het Christendom in zijn rigoureuze orthodoxe vorm nooit een algemene en stevige greep zou krijgen op de geesten van de meer ontwikkelde Japanners De Japanse christenen zelf moesten zich losrukken van de historische gebondenheid van het Christendom in het Westen en een experiment beginnen op een totaal nieuwe basis, die te vinden was in de bijbel en door het gezonde licht van de moderne wetenschap gevrijwaard zou worden van aftakeling⁹⁷

⁹⁴ Cfr *ibid*, p 75 Cary zegt niet dat Nakamura de petitie naar de keizer stuurde, maar 'It was written as though by a foreigner who, having spent some time in Japan, ventured to send a memorial to the Emperor (p 74) Scheiner, *o c*, p 177, zegt expliciet ' Nakamura Masanao sent a petition to the emperor "

⁹⁵ Cfr Cary, *o c*, Vol II, p 75

⁹⁶ Cfr *ibid*, p 97

⁹⁷ Cfr *ibid*, p 185 waar ook nog een artikel vermeld wordt, verschenen in de "Tokyo Independent" In dat artikel werd voorgesteld het Unitarisme tot staatsgodsdienst te maken en het geloof in één God te verzoenen met de Shintô-riten Daarbij zouden de schrijnen, opgericht om de keizers en helden te eren, moeten beschouwd worden zoals de mausolea van grote mannen als Napoleon en Washington Cary vermeldt de namen van auteurs van het artikel in de Japan Mail en de 'Tokyo Independent' niet Alleen voor het eerste artikel vermeldt hij dat het een Japanner betreft

3. *Liberales accenten*. Ondertussen komt het liberalisme in de theologie opduiken zoals we reeds boven aangeduid hebben⁹⁸. De liberale tendens werd daarenboven nog in de hand gewerkt door het westers wetenschappelijk modernisme, dat Japan binnenkwam door de nog jonge universiteiten. De werken van John Stuart Mill, Herbert Spencer, Charles Darwin en Thomas Huxley, die zich ook kantten tegen de transcendente boven-natuurlijke dimensies van het geloof, werden druk gelezen. Nationalisme, drang naar onafhankelijkheid van westerse zendelingen, liberalisme en wetenschappelijk modernisme schiepen een geheel van factoren waardoor sommige christelijke leidersfiguren tendeerden naar een compromis tussen Christendom en Japanse cultuur en religies. Ze waren de vroege stemmen, die riepen naar een japanisatie van het Christendom. Twee interessante figuren, Kanamori Tsûrin en Yokoi Tokio, beiden uit de Kumamoto-groep en leden van de Congregationele Kerk moeten hier samen vermeld worden⁹⁹.

Reeds in 1890 publiceerde Yokoi in de *Rikugô Zasshi* (Cosmos) een artikel over Japans Christendom. Hij bekloeg er zich over dat het Christendom in Japan nagenoeg een kopie was van het Engels en Amerikaans Christendom. Hij meende dat de Japanse christenen nu genoeg kennis hadden van het Christendom om uit te kiezen wat voor hen het beste paste. Hij gaf toe dat sommige punten geen tijd en ruimte lieten voor verschillen, maar betoogde tevens dat er voor andere punten variëteit mogelijk was. Derhalve moest het Christendom in Japan sommige fijne kwaliteiten vertonen die niet te vinden waren op de oude stam. Het westers Christendom had zich ontwikkeld op de grondslag van de Griekse literatuur en de Romeinse jurisprudentie. Het Christendom dat daarentegen opbloeide in het Oosten, moest staan op het voetstuk van het Boeddhisme en de confuciaanse filosofie. Daarom was het noodzakelijk een theologisch systeem uit te werken dat in zijn karakteristieken zuiver Japans zou zijn. Riten en ceremoniën moesten ontstaan, eigen aan Japan. Slechts indien het Christendom zich zou ontdoen van zijn vreemde gewaden en een Japans kleed zou aantrekken, kon het zijn doel bereiken. De tijd was dus aangebroken voor de Japanse geloofsverkondigers om een eigen oordeel te vormen over Christus en dat oordeel bekend te maken aan hun landgenoten. Ze moesten onafhankelijk gaan denken en zonder vreemde hulp de Kerk van Japan opbouwen¹⁰⁰.

In 1894 gaf dezelfde Yokoi zijn boek uit "Het Probleem van het

⁹⁸ Cfr. *supra*, pp. 102-104.

⁹⁹ Over de Kumamoto-groep, cfr. *supra*, Deel I, H VI, p. 220

¹⁰⁰ Cfr. Cary, *o.c.*, Vol. II, pp. 218-219 en Thomas, *o.c.*, p. 196.

Christendom in ons Land" Hierin behandelde hij problemen in verband met de essentie van het Christendom en de toekomst van het evangelistisch werk in Japan Hij verdedigde een extreem liberalisme en naturalisme en betoogde dat het noodzakelijk was de oude theologie te vernietigen, de nieuwe in de plaats te stellen en de Christus van Christus te prediken eerder dan de Christus van de Kerk Hij steunde op een doctrine gebaseerd op natuurlijke en morele revelatie en verdedigde dat de christen, staande binnen de beperkingen van zijn menselijke situatie, moet handelen voortgaande op wat hij als zeker kon weten¹⁰¹

Kanamori Tsûrin publiceerde in 1891 zijn *Nippon Genkon no Kirisu tokyô narabi ni Shôrai no Kirisutokyô* (Huidig en Toekomstig Christendom van Japan) We citeren Germany

" he prophesied that the present, orthodox form of Christianity would give way to liberalism and that Christianity, as one of the religions of the world, must share the common future of merging, through the influences of twentieth century civilization, into a new eclectic religion Biblical authority was dissolved, reason exalted, and salvation through Christ was changed to the moral inspiration of a great man An ideal principle of love in society became the new goal of social life"¹⁰²

Hij betoogde dat het supernaturalisme en de mirakels van de bijbel, de austeriteit, de tendens naar denationalisatie en het sectarisme van het Christendom struikelblokken waren voor de vooruitgang van het geloof Christus was geen historische persoon die we kunnen aanvaarden als verlosser maar wel het ideaal, dat de volmaaktheid van het menselijk geslacht belichaamde en dat de gemeenschap tussen God en mens symboliseerde¹⁰³

Onder de liberale theologen is Ebina Danjô (1856-1937) een zeer representatieve figuur met specifiek Japanse karaktertrekken¹⁰⁴ Hij had een confuciaanse opvoeding gekregen Zijn leermeester Yokoi Shônan, een groot nationalist, was iemand die sterk de nadruk legde op kennis en karakter Daardoor accentueerde Ebina zelf sterk de morele kant van het menselijk geweten Hij was een zeer onafhankelijk denker met een fundamenteel geloof in de eigen experientie, vandaar ook zijn extreme subjectiviteit Zijn transformatie van confucianist naar Christus was er

¹⁰¹ Cfr *ibid*, pp 252-253, Germany, *oc*, pp 11-12 en Best, *oc*, p 149

¹⁰² Cfr Germany, *oc*, p 11

¹⁰³ Cfr Thomas, *oc*, p 196, Iglehart, *oc*, p 104 en Cary, *oc*, vol II, p 237

¹⁰⁴ Cfr Germany, *oc*, pp 19-27 Het is opvallend hoe weinig Germany refereert aan de typisch Japanse trekken van Ebina's denken

een van verandering van heer. Een verder kenmerk van Ebina is zijn gebrek aan attentie voor zonde en vergeving. Deze karakteristieken : subjectiviteit, experiëntie en gemis aan schuldgevoel, zijn typisch Japans. Het is dan ook niet verwonderlijk dat hij niet de traditie van de Kerk, de bijbel of de rede als autoriteit erkende maar alleen de eigen experiëntie. Triniteit, verzoening en moderne wetenschap zijn drie themata die vooruitspringen in Ebina's denken. De titel van één van zijn essays is *Sammi Ittai no Kyôgi to Yo ga Shûkyôteki Ishiki* (Het Dogma van de Drievuldigheid en mijn religieuze Experiëntie). Daarin betoogt hij dat de elaboratie van de traditionele doctrine van de drievuldigheid gebeurd is in het kader van de aanpassing van de vroege Griekse filosofie aan het christelijk geloof, en geschikt was voor de wereld van Rome en Griekenland maar niet voor de tijd waarin hij leefde. Jezus van Nazaret werd door de Vader bewust gemaakt van zijn gelijkenis en eenheid met de Vader. De relatie van Christus tot de Vader was van ethische aard : ze was een ethische vereniging waarin hij de functie vervulde van het bekend maken van de Vader aan de mens en van de mens aan God. Hier ligt een duidelijke confuciaanse ethische noot. Dergelijke ethische vereniging werd mogelijk doordat Ebina het beeld van God zag in de mens en wel in die zin dat de mens in zekere mate Gods natuur en substantie bezat. Dat doet ons denken aan een shintôistische gevoeligheid voor het goddelijke dat aanwezig is in de wereld. De heilige Geest is dan voor Ebina de energie van Jezus.

Wat de verzoening betreft stond Ebina weigerachtig tegenover het aanvaarden van de oorspong van de zonde in een kracht buiten God. Zonde begint met de rede en eindigt met de voltooiing van de menselijke rede. We hebben hier dus te doen met een aspect van confuciaanse moraliteit. Maar er zit tevens een referentie in aan God, die als ideaal en leraar de zonde gebruikt om de mens op te voeden en te redden. Deze redding ligt in het morele meesterschap van de mens. We constateren dus een sterk afwijkende visie van de traditie, die de zonde ziet als opstand tegen God, de Rechter, en die Christus karakteriseert als de verlosser van de zonde. Welke is dan de rol van Christus in de verzoening van de mens met God ? Als de zonde een educatieve rol heeft, dan wordt Christus de ultieme morele inspiratie van de mens. Daar Christus de grootste liefde en heiligheid bezat, gaf Hij zijn bloed voor de volledige heiliging van de mensheid. De gelovige mag met Christus mee de weg opgaan naar een mystieke vereniging met God. Hier ligt dus ook een mystiek element.

Uit Ebina's overtuiging dat de mens in zekere mate Gods natuur en substantie bezit en uit het mystieke element in zijn denken blijkt dat eigenlijk Gods immanentie een sterk accent krijgt. Germany merkt hier op dat Ebina aldus gevaarlijk langs de rand van het pantheïsme heen-

scheerde¹⁰⁵. We geven dit graag toe maar voegen eraan toe dat Germany hier vergeet te wijzen op het shintôïstisch en tevens ook boeddhistisch karakter van deze Godsopvatting. Misschien is het beter te zeggen dat Ebina God zag met een oosterse visie.

Ook de moderne wetenschap had haar weerslag op Ebina's denken. Hij meende dat de mythologische, onwetenschappelijke gedeelten van de schrift moesten sterven. De feiten van de wetenschap te omzeilen of te transcenderen stond gelijk aan een zich neerleggen bij de superstitie. Het Christendom moest wetenschappelijk, artistiek en ethisch zijn.

Hij meende ook dat de tijd gekomen was voor een creatieve benadering tussen Boeddhisme, Shintô, Confucianisme en Christendom. Hij probeerde zijn visie op Jehovah te verzoenen met Ama-no-minaka-nushi, de hoogste *kami* van de Shintô. Op de vergadering van de "National Christian Council" van november 1936 verklaarde hij :

"Let us hold the national position in regard to shrines, but not the religious. Let us not fight over the religious side. De not refuse to go to the shrines. Confucianism has become Christian. Let us consider State Shintô as the Old Testament and gather it up into the New. Let us put the shrines into Christianity"¹⁰⁶.

Ogawa schrijft :

"Unter dem Einfluss des Liberalismus hat Ebina mit seinen Mitgenossen ein "japanisches Christentum" aufgestellt, das sogar die synkretistische Verbindung mit dem Schintoismus förderte"¹⁰⁷.

Een andere liberale figuur is Kagawa Toyohiko (1888-1960)¹⁰⁸. Het liberalisme van Kagawa ligt niet in zijn theologische basisideeën, die traditioneel zijn. Voor hem is Christus de goddelijke incarnatie van God zelf. Hij legt sterk de nadruk op het feit dat God Vader is, die lijdt onder de boosheid van de mens en deze laatste met zich wil verzoenen door zijn incarnatie, Christus¹⁰⁹. Voor hem is Christus waarlijk God en mens,

¹⁰⁵ Cfr. *ibid.*, p. 26. Germany citeert hier Ebina's woorden : "My heart longs to meet God immediately".

¹⁰⁶ Cfr. Iglehart, *o.c.*, p. 251; Germany, *o.c.*, p. 163 en Holtom, *State Shintô and Religion*, in : I.R.M., Vol XXVII (1938), p. 162.

¹⁰⁷ Cfr. Keiji Ogawa, *Die Aufgabe der neueren evangelischen Theologie in Japan*, Basel, 1965, pp. 21-22 waarbij ook opgemerkt wordt : "Von dieser theologischen Neigung Ebinas führt eine gerade Linie zur verjapanisierten Kirche der Zeit des letzten Weltkrieges hin, entsprechend den "Deutschen Christen" jener Zeit in Europa" (p. 22).

¹⁰⁸ Cfr. Germany, *o.c.*, pp. 32-40.

¹⁰⁹ Hier doet Kagawa denken aan Kitamori Kazô met zijn *Kami no Itami no Shingaku* (De Theologie van de Smart van God), cfr. *infra*, Deel III, H. II.

die de verlossing voltrekt door het geven van zijn bloed op het kruis Gods revelatie in Jezus is uniek. De mens in zijn opstand tegen God kan niet uit zichzelf tot God terugkeren, dat gebeurt echter door de vrijwillige kruisdood van Christus.

Het eigenlijke liberalisme van Kagawa ligt echter in zijn optimistische ethiek en in zijn eschatologie. Hij is extreem optimistisch met betrekking tot de van de zonde bekeerde mens, zijn natuur en zijn ethische mogelijkheden. De verlost mens bezit volgens Kagawa de mogelijkheid tot een absolute ethiek van de liefde waardoor de mens de plicht heeft ook de andere mensen te verlossen. Hierbij sloot zijn eschatologie aan. Het Rijk Gods is in de geschiedenis realiseerbaar door de ethiek van de absolute liefde, geconcretiseerd in een cooperatieve samenleving. Vandaar Kagawa's geweldige activiteit op sociaal gebied. Daarom ook karakteriseert Michalson de bijdrage van Kagawa aan het christelijk leven in Japan niet zozeer als een bijdrage van theologische maar van sociale aard.

"Er hatte erkannt, wie wichtig es ist, den christlichen Glauben in den Strukturen der Gesellschaft zum Ausdruck zu bringen. Dieser Gedanke war die Stärke des liberalen Christentums, das in Kagawa einen führenden Vertreter hatte" ¹¹⁰

Hij gaf actief getuigenis van een christelijk sociaal leven midden de krotwoningen van Kobe. Nadien organiseerde hij arbeiders- en landbouwersverenigingen. Hij stond in het centrum van een grote campagne rond de jaren dertig, de zogenaamde 'Rijk Gods Beweging', een sociale actie van de Kerken met drie doeleinden: evangelisme, opleiding en training van lekenpredikers en het christianiseren van de economie te beginnen met cooperatieven ¹¹¹. De beweging was gericht tot die mensen, die men tot dan toe nog nooit had kunnen bereiken, de mensen van de zogenaamde "onbezette gebieden" m.a.w. de landbouwers, de fabrieks- werkers, de vissers, de mijnwerkers, de transportarbeiders, de beampten, enz. De actie liep echter in 1934 zonder noemenswaardig succes dood.

In het rapport van de vergadering van de "International Missionary Council" van Jeruzalem in 1928 vinden we dezelfde Kagawa terug, die de toenmalige verhouding van het Christendom en het Boeddhisme in

¹¹⁰ Cfr. Carl Michalson, *Japanische Theologie der Gegenwart*, Gutersloh, 1962, p. 124 (Oorspronkelijke titel: *Japanese Contributions to Christian Theology*, Philadelphia, 1960).

¹¹¹ Cfr. Toyohiko Kagawa, *The Three main Objectives of the Kingdom of God Movement*, in IRM, Vol. XX (1931), pp. 333-344; Michio Kozaki, *Dr. Kagawa and 'The Kingdom of God Movement'*, *ibid.*, Vol. XVIII (1929), pp. 573-583 en Iglehart, *o.c.*, pp. 198-200.

Japan samenvatte¹¹². De situatie van het Christendom in Japan wordt zeer optimistisch gezien. Sterke nadruk wordt gelegd op de invloed die van het Christendom uitgaat op de Zen-shû, de Jôdo Shin-shû en de Ittôen. Praktische aanduidingen worden gegeven :

"... if Christianity wants to conquer Buddhism we must stop arguing about doctrines and love the Buddhists"¹¹³.

Er wordt echter ook gewaarschuwd tegen het Boeddhisme :

"As Shintoism was sucked into Buddhism, there is a danger that the monotheism of Christianity may be sucked into the pantheism of Buddhism"¹¹⁴.

De sociale instelling van Kagawa komt sterk tot uiting in Jeruzalem waar hij zich verzet tegen een te doctrinaire benadering van de Japanners :

"If we approach from the doctrinal side, probably the common school teachers of Japan will not have the courage to adopt Christianity as the sole truth rather than all other religions. Therefore the future victory of Christianity depends upon the Christian love shown in practical life, so that the love of Christ being shown in His death on the Cross is greater than the dead of Buddha"¹¹⁵.

In verband met de harmonisatiepogingen tussen staatshintô en Christendom heeft Kagawa in de jaren dertig ook gewezen op een mogelijke identificatie van de shintô-godheid Ama-no-minaka-nushi-no-mikami met de God van de Hebreeërs. Iglehart noteert hieromtrent :

"He, however, had gone on to say that faith in such a deity alone would be arid and harsh, and that only as upon this foundation the new structure of the revelation of God in Christ was built could mankind find a truly satisfying or universal faith"¹¹⁶.

In de context van deze conferentie van Jeruzalem moeten we ook nog verwijzen naar de verklaring van Kaneko Hakuma van de Congregationale Kerk van Nagoya¹¹⁷. Kaneko meent dat sommige stukken uit de

¹¹² Over de vergadering van de "International Missionary Council" van Jeruzalem (24 maart - 8 april, 1928), cfr. *The Christian Life and Message in Relation to Non-Christian Systems*, (Vol. I), London/Melbourne/Cape Town/Bombay/Shanghai, 1928; de situatie in Japan wordt samengevat op pp. 150-157.

¹¹³ Cfr. *ibid.*, p. 156.

¹¹⁴ Cfr. *ibid.*, p. 157.

¹¹⁵ Cfr. *l.c.*

¹¹⁶ Cfr. Iglehart, *o.c.*, p. 251.

¹¹⁷ Cfr. noot 112 : *The Christian Life and Message in Relation to Non-Christian Systems*, (Vol. I), Appendix A., pp. 166-169.

Japanse boeddhistische literatuur een grotere en diepere invloed en waarde hebben gehad voor het Japanse volk dan de Europese christelijke literatuur op de Europeanen. Hoewel het Boeddhisme negatieve kanten heeft, is zijn spirituele kracht groter en dieper dan westerlingen zich kunnen realiseren. In hoeverre kan er dan harmonie bestaan tussen Boeddhisme en Christendom? Van zijn formele en sociale kant gezien is het Japanse Christendom beter dan het Boeddhisme; maar betekent dit ook dat het Christendom groter is in innerlijke diepte en spirituele experiëntie? Als echte oosterling meent Kaneko dat men de grootheid van het Boeddhisme moet waarderen vanuit de hoek van zijn spiritualiteit, innerlijkheid en ervaring. De kwaliteiten van de meest invloedrijke boeddhistische secten zijn: de diepe gedachte, de experiëntie en de mystieke intuïtie van de Zen-shû, het devotionele geloof van de Jôdo Shin-shû en de vurigheid van de Nichiren-shû. De kwaliteiten van deze drie secten moeten volgens Kaneko geabsorbeerd worden in of geharmoniseerd worden met het Christendom. Hij ziet een zekere mogelijkheid dat deze secten als broeders hand in hand kunnen gaan met het Christendom, maar twijfelt er toch aan of de Nichiren-shû wel bereid zou zijn zulks te doen. Zeer optimistisch — en volgens ons oordeel ook irreeël — meent hij dat in de naaste toekomst de Zen-shû en de Jôdo Shin-shû zich zullen verenigen en daarna zullen samengaan met het Christendom.

In het geheel van de liberale opvattingen moet nog gerefereerd worden aan de Japanse christelijke studentenbeweging van de late jaren twintig en de vroege jaren dertig. We geven de hoofdlijnen van deze beweging. Nadruk wordt gelegd op Gods immanentie: God is de creatieve levenskracht immanent in mens en gemeenschap. Het Godsconcept is dynamisch. Germany meent dat deze godsopvatting grenst aan het pantheïsme. Ze gaf ook de mogelijkheid de evolutie-ideeën van Darwin op te nemen en te adapteren in een christelijke visie op de gemeenschap. Wie God ervaart als een voortdurende creatieve kracht, wordt zelf actief en komt tot actieve religie. Deze Godsopvatting impliceert ook een ononderbroken continuïteit tussen het Christendom, de samenleving en de cultuur. Hier stond de beweging tegenover de traditionele protestantse opvatting, die religie en cultuur streng gescheiden hield. In de context van de continuïteit tussen Christendom, samenleving en cultuur duikt een interessante term op nl. *Daijô Kirisutokyô* (*Mahâyâna*-christendom): het Christendom is bestemd om alle klassen te omvatten. Christendom is een sociaal Christendom dat meer kans maakt te groeien uit het Oosten dan uit het Westen. Germany schrijft hier:

"... without the contribution of the immanent, pantheistic view of

God of the Orient, a truly "social" Christianity would not be possible" ¹¹⁸.

Verder zegt hij :

"... one is struck by the absence of any recognition of the transcendence of God, of his character as holy righteousness, and, therefore, of the judgment which he proclaims in relation to even the best systems of human society. This lack is somewhat ameliorated by the remembrance that this note was not particularly in evidence in the position of the denominational churches under the influence of liberalism" ¹¹⁹.

Maar daarbij moeten we ook nog aanstippen dat Germany hier weer faalt het Japans karakter van deze opvatting over God en samenleving te zien. De nadruk op de immanente creatieve God is oosters. Naar ons inzicht krijgen we in deze studentenbeweging een mengeling van oosters en westers denken : een oosters beïnvloede Godsopvatting wordt samengesmolten met de evolutionaire theorieën van Darwin.

Als God nu die immanente, creatieve en socialiserende kracht is in de gemeenschap, krijgt de zonde een meer sociaal dan individueel karakter. Hier ook stond de studentenbeweging natuurlijk tegen de meeste takken van het protestantse Christendom, dat de zonde traditioneel zag als een zaak van het individu. Nochtans moet deze nadruk op het sociale karakter van de zonde ons niet verwonderen daar de studenten, gevoelig voor de tijdsgeest, helemaal niet akkoord gingen met de toenmalige sociale onrechtvaardigheid. Vandaar ook de nadruk op het sociaal aspect van de verlossing. Verlossing betekende participatie aan de opbouw van het Rijk Gods. Het individu is alleen maar mogelijk als het zijn plaats vindt in de gemeenschap, gefundeerd op God. De mens kan ook slechts gered worden door zijn deelname aan de opbouw van een God-gecentreerde samenleving, die begonnen is met Jezus. Aldus wordt Christendom het zich als het ware storten in de creatieve levensstroom van God om samen met Hem te werken.

In deze theologische visie ligt de blik op de Kerk op de achtergrond. Wel kan men zeggen dat de Kerk gezien wordt als de organisatie, die tot doel heeft het opbouwen van de op God-gecentreerde samenleving op aarde.

Ons valt het op dat deze sociale studentenbeweging een bepaald oosters accent draagt omwille van het beklemtonen van Gods creatieve immanentie, die shintōïstisch aandoet. Van dat shintōïstisch karakter waren de studenten zich wellicht niet diep bewust; hun visie op het Chris-

¹¹⁸ Cfr. Germany, *o.c.*, p. 68.

¹¹⁹ Cfr. *l.c.*

tendom was een uitvloeisel van een westerse leer die hen greep, omdat ze bij hen dieper liggende oosterse — in casu Japanse — motieven beroerde

Deze studentenbeweging moest ten onder gaan in de jaren dertig. Het groeiend nationalisme en militarisme van overheidswege dat de staats-shintô doordrukte, de Kerken zelf die hun eigen sociale programma's hadden en innerlijke onenigheid binnen de beweging waarvan een groep een radicale binding wilde met de communisten, waren daarvan de oorzaken

In zijn geheel is deze liberale theologie niet zo diep Japans als men op het eerste gezicht wel zou denken. Het is een theologie die uit het Westen in Japan was geïmporteerd en daar eigen Japanse motivatie en kleur kreeg, bij de ene theoloog of beweging sterker en bij de andere minder. In verband met Germany's beoordeling van deze liberale theologie kan gezegd worden dat deze auteur niet erg gevoelig blijkt te zijn voor die Japanse kleur en motivatie en ze maar ternauwernood schijnt op te merken

4 *Een overgangsfiguur Takakura Tokutarô* Een overgangsfiguur tussen het liberalisme en de dialectische theologie die beheerst wordt door Barth, is Takakura Tokutarô (1885-1934). Voor Takakura is God de *Zettai Tasha*, de totale Absolute Andere. Hij poneerde aldus God als schepper, als persoon, als de God die heerst. Hierdoor zet hij zich af tegen de immanentie-ideeën, die we bij anderen ontmoet hebben. Takakura wilde dus God helemaal redden.

Hij was onder de indruk van de vitaliteit van het christelijk geloof dat voor hem alleen maar betekenis kon geven aan de geschiedenis, die verleden, heden en toekomst omvat. Het Boeddhisme zag hij als onbekend met de betekenis van de geschiedenis, het Confucianisme kende alleen maar het verleden¹²⁰.

Hoe zag deze theoloog de relatie tussen het Christendom en de cultuur? ¹²¹ Hier plaatst hij zich in de lijn van de hervormers: voor hem is er spanning tussen geloof en cultuur. De culturele orde is zondeval, ze tendeert naar destructie, maar de verlost mens, binnen de cultuur staande, erkent dat God als schepper, de Heer van alles en dus ook de Heer van de cultuur is. Daarom werkt de verlost mens binnen de cultuur

¹²⁰ Cfr *ibid.*, p. 102

¹²¹ Cfr Michalson, *o.c.*, p. 112: 'Tokutarô Takakura, einer der wenigen profilierten Vorläufer der heutigen japanischen Theologie, bezeichnete es als die Hauptprobleme des modernen Christentums in Japan, die Bedeutung des Christentums wieder zu entdecken und eine Beziehung zwischen Christentum und Kultur herzustellen.'

opdat deze laatste ook de glorie van God openbaart Takakura zegt hier

'Saved through the gospel we are in this world and in the midst of this culture, but we do not belong to this world We do not become so-called men of culture We are sent of the Lord into this world, into this culture Our battle will not end until the world is purified and the Kingdom of God has come The spirit of civilization is idolatry and the glorification of man We must purify this spirit and elevate it to the spirit of the worship of God alone, to the adoration of the Savior Lord only' ¹²²

Hij ziet de cultuur dus noch positief noch optimistisch, Christus echter is de transformator van de cultuur De gelovigen hebben dan ook een taak ten aanzien van de cultuur alleen zij die geloven in het evangelie van Christus, kunnen een stabiele cultuur opbouwen omdat dat evangelie de rots is van de beschaving De mens die gerechtvaardigd is door het geloof, heeft de beslissing genomen alleen maar te leven voor de glorie van God Dat soort mens alleen is de taak toevertrouwd een blijvende beschaving op te bouwen

Dat standpunt bepaalde ook zijn houding ten aanzien van de concrete Japanse cultuur de ware liefde voor Japan ligt in het offer van de christen voor de purificatie van zijn land, Japan wordt gered door het nationale leven te funderen op het geloof in Christus We menen dat Takakura op die wijze negatief stond tegenover de niet christelijke cultuur van Japan zoals ze zich aan hem voordeed, evenmin was hij positief tegenover de Japanse religies Geen enkele verbindingslijn wordt door hem getrokken tussen cultuur en niet christelijke religies met God Praktisch had dit tot gevolg dat hij nooit een programma voor sociale actie naar voren bracht Ook hier stond hij tegenover de liberaal denkenden De nadruk lag bij hem op de pure proclamatie van het evangelie binnen de gemeenschap van de verlost en door deze gemeenschap tot de Japanse samenleving Hij schrijft

"The civilization or state not founded on the gospel of the Lord will finally crumble We who truly love our fatherland, who yearn deeply for civilization, must with all power and spirit devote ourselves to the spread of the gospel of the Lord and the realization of his truth' ¹²³

¹²² Cfr Takakura Tokutarô, *Fukuin teki Kirisutokyô* (Evangelisch Christendom), Tôkyô, 1947 edition, p 138, geciteerd door Germany, o c, p 115

¹²³ Cfr Takakura Tokutarô, *Kirisutokyô Sekaikan* (Een Christelijke Visie op de Wereld, in Takakura Zenshû, V, Tôkyô, 1936, p 581, geciteerd door Germany, o c, p 117

Deze theoloog staat derhalve in schrille tegenstelling tot zijn liberale voorgangers en tijdgenoten. Japanse trekken vertoont hij in zijn theologie weinig of niet. Hij steunt op de traditionele reformatische basis. Hij is een overgangsfiguur naar de dialectische theologie, die nu haar intrede gaat doen.

5 *De intrede van de dialectische theologie*. Twee figuren dienen hier vermeld te worden: Kumano Yoshitaka en Kan Enkichu.

Kumano schreef om zijn *Benshōbōteki Shingaku Gairon* (Inleiding op de dialectische theologie) waarin hij sterk onder invloed staat van Brunner en Gogarten¹²⁴. Alles komt van Gods Woord. Door Gods Woord of de openbaring herkent de mens voor het eerst zijn zondevolle natuur en weet hij dat hij bestaat onder het aspect van de dood en niet van de eeuwigheid. God alleen kan verlossing brengen door de vergiftenis. Door de Verlosser en Middelaar Christus kent God aan de mens zijn eigen gerechtigheid toe. De mens is een corrupt wezen in een corrupte natuur. Dat schijnt ons tevens een negatief oordeel te impliceren over de waarde van de cultuur waarin de mens leeft. Kumano keert zich ook scherp tegen de institutionele en liturgische tendens van de Kerk.

Kan Enkichu verschilt niet veel van Kumano. Zijn betekenis ligt hierin dat hij voor Japan de verschillen tussen Barth en Brunner duidelijk maakt in die zin dat Brunner aan de filosofie een functie toekent in de theologie en Barth niet¹²⁵.

Laten we nog even de weerslag onderstrepen van de dialectische theologie op het vlak van de ethiek en de cultuur. Zo zegt Kumano dat de grond van de ethiek ligt in het geloof of in de experientie van de rechtvaardiging door het geloof. Een moraal zonder geloof is niets meer dan briljant immoralisme evenals een mens buiten God een briljante immoralist is. Hier reageert Kumano tegen de liberalen die de grond van de ethiek legden in het geweten en in de immanente morele wil. Op het vlak van de cultuur wordt geponoerd dat de Kerk eerst haar eigen innerlijk leven in orde moet brengen, ze moet de zuiverheid van de proclamatie van het Woord eerst binnen de kring van de verlostten verzorgen, pas dan

¹²⁴ Cfr. Kumano Yoshitaka, *Benshōbōteki Shingaku Gairon* (Inleiding tot de dialectische Theologie), Tōkyō, 1932, cfr. ook Michalson, *oc*, p. 36.

Kumano ist der von westlichen Gedankengängen am stärksten abhängige japanische Theologe, cfr. ook *ibid*, pp. 36-59. *Die Theologie der kirchlichen Existenz*.

¹²⁵ Cfr. Germany, *oc*, p. 138. Cfr. ook Michalson, *oc*, p. 108. Es ist entscheidend das Verdienst Enkichu Kans, die japanische Theologie auf die Frage nach der Stellung der Philosophie in der Theologie aufmerksam gemacht zu haben.

kan ze effectief spreken tot de wereld. De Kerk is de groep van de verlost en die het zout van de aarde moeten zijn en die in liefde de orde van de schepping zoeken te herstellen, omdat de Kerk die orde kent. Daarom moet de Kerk ook niet buiten de wereld gaan staan.

Otsuka Setsuji, die aanvankelijk een liberale positie had ingenomen, kwam nadien onder invloed van de dialectische theologie tot een bepaalde openheid voor de waarde van de cultuur. Het geloof is een gave van Gods genade en heeft God als fundament. Daarom moeten de rede, de historie, de experiëntie, de moraliteit en het geloof zelf, voor zover ze steunen op een menselijke basis, door God genegeerd worden. Maar precies omdat de mens verlost is in Christus, rust op hem en de Kerk de verantwoordelijkheid voor moraal, rede, historie en experiëntie omdat ze alle gerevitaliseerd werden als Gods instrumenten. Dus Otsuka gaat via negatie naar reaffirmatie. Aldus zocht ook zijn dialectisch theologisch denken een weg naar een dieper bewustzijn voor de christelijke gemeenschap van haar ethische en sociale verantwoordelijkheid ¹²⁶.

6. *De theologie onder staatsdruk.* Het groeiend nationalisme zette het protestants Christendom onder een sterke druk, die zijn hoogtepunt zou bereiken onder de tweede wereldoorlog. Zoals we in de eerste paragraaf van dit hoofdstuk aanstipten, constitueerden de eisen van overheidswege ten aanzien van de keizer, de staatsshintô en de Japanse politiek in het algemeen voor de protestanten een doctrinair probleem¹²⁷. De druk van de staat zou ironisch genoeg de japanisatie van het protestants Christendom verhaasten.

Germany geeft drie trends aan die zich aftekenden bij de Japanse theologen ten aanzien van de moeilijke situatie : de syncretistische trend of de gejapaniseerde theologie, het dualisme of de theologie van de twee Rijken en de theologie van de weerstand¹²⁸. De twee eerste trends kunnen gezien worden als pogingen om het Christendom te harmoniseren met de eisen van de staat, de derde trend is een afwijzen van elke harmonisatie.

De eerste trend noemt Germany "Syncretistic Thought" of "Japanized Theology"¹²⁹. We gaan niet akkoord met de gelijkstelling van deze twee benamingen. Ze geven ons de indruk dat een gejapaniseerde theologie ipso facto een negatief karakter moet dragen omdat de traditionele inhoud van het woord "syncretisme" — hoe moeilijk ook te omschrijven

¹²⁶ Cfr. Germany, *o.c.*, pp. 147-150.

¹²⁷ Cfr. *supra*, p. 121.

¹²⁸ Cfr. Germany, *o.c.*, pp. 162-176.

¹²⁹ Cfr. *ibid.*, p. 163.

— vooral bij vele protestanten weezin oproept Natuurlijk is het wel zo dat de concrete pogingen die ondernomen werden tot het japaniseren van de theologie in die moeilijke tijden, soms uitmondde in eigenaardige vormen van Japans Christendom Indien echter de protestantse theologie reeds van in het begin van de zending in Japan en van in het begin van de vorming van de Japanse theologen had getracht, zich op gezonde wijze te indigeniseren, dan zouden de Kerken onder de oorlogstijd misschien minder moeilijkheden gehad hebben Daarom vinden we het ook maar gedeeltelijk te rechtvaardigen dat Germany plots de Japanse theologen begint te verontschuldigen door een beroep te doen op hun Japanner zijn en op de druk van staatswege¹³⁰ In zijn studie van de Japanse theologie van vóór de moeilijke tijden spreekt hij bijna niet van het verdisconteren van het Japans karakter in de theologie, precies alsof dat van minder belang was Ook bekritiseert hij de Japanse theologen nooit, omdat ze zich in hun denken hoofdzakelijk afstemden op de geïmporteerde westerse theologie Zelfs waar onmiskenbare Japanse accenten aanwezig waren heeft hij die nauwelijks opgemerkt Ons inziens dienen de Japanse theologen slechts geexcuseerd te worden in zoverre ze te sterk onder de invloed stonden van het Westen en in zoverre de staatsdruk zeer hevig was Maar indien deze theologen reeds voordien de kans hadden gekregen en ingezien dat hun eigen Japanse religieuze mentaliteit moest verdisconteerd worden in de theologie en in het christelijk leven als zodanig, dan zouden de moeilijkheden met de staatsautoriteiten wellicht niet zo geweldig geweest zijn En voor het feit dat dit verdisconteren voordien niet reeds was gebeurd of voor het feit dat er geen kans was gegeven om dit te doen, zijn er volgens ons niet zoveel excuses in te roepen De grondoorzaak van alle moeilijkheden die ontstonden ligt veel dieper, ze ligt in de pessimistische opvatting over de Japanse cultuur en religies, een erfenis van het westers protestants Christendom¹³¹

Laten we nu de harmonisatiepogingen van de theologen onder ogen zien

Een zeer vooruitgeschoven positie werd ingenomen door Otani Yoshitaka in 1940, die verklaarde dat er geen contradictie was tussen de drie creatieve *kami* van de Shintô-mythologie en de drievuldigheidsleer van het Christendom

Meer gematigd zijn de pogingen om het diepere emotionele complex

¹³⁰ Cfr *ibid*, pp 157-160

¹³¹ Deze opmerkingen zijn niet bedoeld om een strenge blaam te werpen op de eerlijke overtuiging, die de protestanten meenden te moeten verdedigen ten aanzien van het in hun ogen negatieve karakter van de Japanse cultuur en religies De katholieken van hun kant waren aan dezelfde tendens onderhevig

van de Japanse toewijding aan de staat te verzoenen met de toewijding aan God¹³².

Hiyane Anteï behandelde deze thematiek in zijn werk *Kirisutokyô no Nihonteki Tenkai* (De Japanse Ontwikkeling van het Christendom)¹³³. Hiyane schrijft dat het Christendom een unieke bijdrage heeft geleverd aan de Japanse staat. Het heeft niet de bedoeling de tradities en de fundamenteën van de Japanse staat te ondermijnen of te negeren maar ze tot volle ontplooiing te brengen. Het unieke karakter van de Japanse staat krijgt zijn zuivere betekenis wanneer het bezielde wordt door de liefde, de loyauteit en de dienstbaarheid van het Christendom. Van hun kant hebben de Japanners op unieke wijze hun bijdrage geleverd aan het Christendom. Japan is op religieus gebied een superieur land : het nam het Boeddhisme van India en schonk het zijn meest volledige elaboratie, het ontving het Confucianisme van China en verhief het tot ongeëvenaarde hoogte. Nu is de tijd aangebroken voor Japan om het Christendom aan te nemen, zijn innerlijke rijkdom open te leggen met behulp van de religieuze capaciteiten van Japan en het aan de wereld mee te delen. Hier wordt dus ingespeeld op de ethnische hoogmoed van Japan, dat het Christendom moet aannemen, niet om het te vernietigen maar om het te transformeren en met grote edelmoedigheid aan de wereld te schenken. De Japanse christenen krijgen aldus volgens Hiyane een ernstige verantwoordelijkheid te dragen in verband met het wereldchristendom. De

¹³² Germany, o.c., p. 164 schrijft : "On the other hand, some feel that "Japanizing" efforts arose more out of the practical necessity that the church produce some statements of faith assuring that Christianity did not stand in opposition to the structure and goals of the Japanese state". Hierdoor geeft de auteur de indruk dat de protestantse pogingen tot harmonisatie met de staatsleer niet zozeer van doctrinaire maar wel van praktische aard waren. We hebben dit reeds vroeger in ons werk tegengesproken. Onze overtuiging wordt daarin nog versterkt door sommige publicaties van Japanse protestantse zijde, die na de oorlog over dit onderwerp verschenen zijn en die er duidelijk op wijzen dat het hier om een doctrinaire kwestie ging. We vermelden in dit verband Andô Hajime, *Fukaki Fuchi Yori* (Uit de Diepe Afgrond), Nagasaki, 1959. Andô geeft hier de geschiedenis van de Kassui Gakuin, een protestantse missieschool gedurende de laatste oorlog. De auteur betoogt dat wie eerlijk wil zijn, ook de moed dient te hebben terug te blikken op de rampzalige nederlagen van de religieuze groepen gedurende de oorlog. De doorleefde ervaring moet leiden tot werkelijk geloof om de voorgevallen fouten niet meer te herhalen. De auteur klaagt het falen aan van de *Nippon Kirisuto Kyôdan* o.m. het bezoek van president Tomita aan het schrijn van Ise en de ultra-nationalistische verklaringen van de leiders van de *Kyôdan*.

¹³³ Cfr. Hiyane Anteï, *Kirisutokyô no Nihonteki Tenkai* (De Japanse Ontwikkeling van het Christendom), Tôkyô, 1938, pp. 208-222, 229 en 165-175, geciteerd door Germany, o.c., pp. 164-165.

bijdrage van de christenen van alle andere landen aan het Christendom kan vergeleken worden met komma's maar het Japanse Christendom zal de ontwikkeling van het Christendom tot voltooiing brengen door het eindpunt te plaatsen¹³⁴.

In dezelfde lijn ligt 'De Echte Natuur van het Japanse Christendom' van Uoki Tadakazu. Ook hier wordt het thema van het unieke van het Japanse Christendom behandeld. Uoki redeneert als volgt: het Christendom heeft altijd en overal unieke waarde omdat het God tot de mens en de mens tot God brengt in termen van vergiffenis van zonde en nieuw leven. Maar het Japanse Christendom doet meer. Omwille van een kwaliteit die alleen het Japanse volk bezit, maakt het de andere rassen mogelijk ook Japanse christenen te worden. Het is voorbestemd om alle mensen tot één natie te maken — en meer dan dat die natie zal de Japanse natie zijn¹³⁵.

Een andere auteur vergeleek de vaderlijke goedheid van de keizer ten aanzien van Azie en het familieleven van de mensheid met zijn hemelse tegenhanger, God de Vader en zijn Koninkrijk¹³⁶.

En tweede trend lag in de lijn van het dualisme: de scheiding van de twee Rijken of de scheiding tussen de exclusiviteit van het christelijk geloof en de Japanse nationale doeleinden. Dit dualisme werd mogelijk gemaakt door de reformatische theologie die een particuliere uitdrukking vond in het Japans Barthianisme¹³⁷.

Het Japans Barthianisme en de gereformeerde theologie legden onder de oorlog een zeer zware nadruk op de transcendentie soevereiniteit van God. Daardoor ontstond de mogelijkheid het domein van het praktische leven in deze wereld en in de staat over te laten aan de gedelegeerde macht van de staatsautoriteit.

¹³⁴ Ook Iglehart, *oc*, p. 251 refereert naar Hiyané zonder echter diens naam te noemen. It appeared that the unique quality of the Christian revelation was to derive from the peculiar genius of the Japanese people, their insights into the nature of deity, and their creative touch in bringing new life to the traditional faiths of others. One scholar wrote that whereas all other peoples had made their interpretations of the Christian faith, then had placed a *comma* for the continued contributions of later generations, with the Japanese Christians, it would not be so. When they had made theirs there would be nothing left to do but place a *period*.

¹³⁵ Cfr *ibid*, p. 252. Het valt ons op hoe Hiyané en Uoki in hun visie op het Japans Christendom een weg volgen, die gelijkt op die van het Confucianisme tussen de Meiji restauratie en 1945. Het Christendom wordt vernauwd en toegepast op Japan en dan weer uitgebreid, m.a.w. het Christendom dat voor Japan past, is ook geschikt voor de hele wereld. Vgl. met het Confucianisme, cfr *supra*, Deel I, H. VI, pp. 232-233.

¹³⁶ Cfr *ibid*, p. 252.

¹³⁷ Cfr Germany, *oc*, pp. 167-171.

Oshio Tsutomu geeft daarvan een voorbeeld in zijn opstel *Torinashi* (Mediatie of Intercessie) waarbij hij steunt op bijbelse gronden. Inderdaad, meent hij, geeft de bijbel ruimte aan een interpretatie van de politieke macht. Hiervoor beroept hij zich op de brief van Paulus aan de Romeinen, hoofdstuk 13 over de gehoorzaamheid aan het gezag, om de goddelijke macht van de staat te verheerlijken. Door een interpretatie van de christelijke liefde beklemtoont hij dat het noodzakelijk is dat de Japanse christenen solidair zouden zijn met hun volk. Als voorbeeld haalt hij Paulus aan, die in hoofdstuk 9 van dezelfde brief zegt dat hij desnoods van Christus zou willen gescheiden zijn omwille van zijn broeders, zijn stamverwanten naar het vlees. Evenzo vraagt Oshio dat de christenen zich zouden engageren in het Japanse leven om daar door hun christelijke liefde de rol van bemiddelaar te vervullen.

In zijn *Nihon Dendô no Benshōron* (Een Apologetica voor het Prediken van het Evangelie in Japan) stemt Kuwada Hidenobu in met de gehoorzaamheid aan de staat. De christen moet de staatsautoriteit erkennen en deze erkenning impliceert twee zaken: de bescherming door de staat van het recht van de Kerk om haar taak te volbrengen en de plicht van de burgers van gehoorzaamheid aan de staat. De bekendmaking van het evangelie kan alleen maar daar geschieden waar de christen zich geplaagd ziet nl. in de concrete gegeven situatie van Japan.

Een zeer duidelijk voorbeeld van deze trend is ook te vinden bij de *Nikkō*-Kerk (presbyteriaans gereformeerd) in 1939. Er wordt verklaard dat de gereformeerde theologie plaats maakt voor nationale soevereiniteit en loyaliteit. Het is een verplichting voor de christen zich te onderwerpen zowel aan de soevereiniteit van God, die in de bijbel is geopenbaard, als aan de natie. Alleen Japan is in staat Gods soevereiniteit die in de wereld wordt vertrapt, te beschermen. Dat is ook de plicht en de betekenis die het Japanse Christendom heeft.

Germany geeft over deze doctrinaire positie van de twee Rijken volgend besluit:

"These various considerations lead one to the conclusion that the position of dualism, or the two realms was, on the whole within the Japanese situation, one of realism and revelatory of a considerable degree of health within the Christian body"¹³⁸.

We menen echter dat maar weinig Japanse christenen met deze conclusie erg geveild zouden zijn. Inderdaad, de meesten onder hen betreuren de ingenomen posities onder deze moeilijke tijd. De beste aanwijzing daarvoor is dat ze na de oorlog deze theologische posities zo vlug mogelijk wilden vergeten.

¹³⁸ Cfr. *ibid.*, p. 174.

De derde trend was de moeilijkste en de pijnlijkste : het was de positie van de weerstand¹³⁹. Er waren gevallen van persoonlijke weerstand van mensen van verschillende theologische strekking. Zelfs was er weerstand vanuit groepen waarin strenge theologische discipline nooit centraal had gestaan. Zo b.v. van mensen uit de *Mukyōkai* (Non-Church Movement). Ook de Holiness Church leed onder de situatie. Iglehart vermeldt dat meer dan 150 predikanten van twee takken van deze laatste Kerk in de lente van 1942 werden gearresteerd¹⁴⁰.

De weerstand vond echter zijn eigenlijk centrum in de bijbelse orthodoxie legde op de vrede, wat indruiste tegen de oorlogspolitiek van autoriteiten. De reden daarvoor was het geloof in de komst van Christus als rechter op de laatste dag. Dat betekende dat ook de keizer onder het oordeel van Christus viel, wat gezien werd als majesteitsschennis. Ook ging de idee van de onafwendbare komst van de laatste dag in tegen de goddelijke eeuwigheid en bestemming van de Japanse staat en de keizerlijke familie. Daarbij kwam dan nog de nadruk die de bijbelse orthodoxie legde op de vrede, wat indruiste tegen de oorlogspolitiek van de staat.

7. *De naoorlogse theologische richting.* De capitulatie van Japan bracht meteen het einde van de moeilijkheden met de staatshintō. De geforceerde harmonisatie-tendensen liepen dood. De bijbelse orthodoxie blijft voortbestaan. Maar de dominante trend in de onmiddellijke naoorlogstijd is het Japans Barthianisme. We schetsen alleen maar die lijnen, die noodzakelijk vanuit de theologie moeten getrokken worden naar de concrete situatie van de Japanse samenleving.

Boven hebben we gezegd dat het Japans Barthianisme een dualistische richting was gegaan van de twee Rijken. Vóór en onder de oorlog stonden de Japanse theologen sterk onder de invloed van de oude Barth van de Romeinenbrief. Dat had als praktisch gevolg dat er een excessieve

¹³⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 174-176.

¹⁴⁰ Cfr. Iglehart, *o.c.*, pp. 255-256. De Holiness Church is een Kerk die zeer vatbaar is voor splitsingen. Germany, *o.c.*, p. 175, vermeldt ook dat deze Kerk vervolgd werd. Hij schrijft nochtans niet dat Nakada Jyuji, stichter en eerste bisschop van deze Kerk, reeds vroeg een andere richting was ingeslagen. Nakada erkende God als Schepper en Christus als Verlosser. Maar hij zag de Japanse natie als het uitverkoren volk van God en vereenzelvigde het Messiaanse Rijk met de politieke expansie van Japan. Iglehart, *o.c.*, p. 196 schrijft: Those who attended his funeral in 1936 were handed a printed sheet for reference when, during the service, the creed was chanted by the great congregation. Roughly rendered, it was: I believe in God, Maker of Heaven and Earth; in Jesus Christ the atoning Savior and Judge, soon to return; in the Japanese, as God's Chosen People; and in Jyuji Nakada, God's Prophet of the coming Messianic Kingdom".

nadruk gelegd werd op het transcendente en soevereine karakter van het Rijk van God dat gescheiden was van het domein van de wereld. Na de oorlog echter werd de Kerk geconfronteerd met de sociale problemen waarmee Japan overspoeld werd. Daartegenover moest ze haar houding bepalen. Ze moest een verantwoorde weg vinden naar de samenleving. In 1950 vond er dan te Gotemba een belangrijke conferentie plaats van Japanse theologen, christenen actief in het onderwijs, predikanten en studenten samen met professor J. C. Bennet om de sociale verantwoordelijkheid van de Kerk te bestuderen. Over de rol van Bennet schrijft Iglehart :

"His visit marked a turning point in the thinking of many theologians and pastors. He combined a solid theological grasp with a sensitive social awareness which was a new phenomenon in their experience. Hitherto the social witness in the Christian movement in Japan had tended to be accompanied by a somewhat casual attitude toward doctrine"¹⁴¹.

Een groeiend bewustzijn van de verandering bij Barth zelf, die getracht had een meer betekenisvolle relatie te leggen tussen God en wereld, bracht samen met de conferentie van Gotemba een nieuw zoeken naar een christelijke benadering van de Japanse cultuur. Het Japanse Barthianisme werd verzwakt. Er ontstond een soort zelfkritiek in de Japanse theologische kringen, een zelfkritiek, die gepaard ging met pogingen tot een positievere benadering van de vele problemen van het concrete leven. We geven daarvan enkele voorbeelden.

De strenge scheiding tussen evangelie en Japanse cultuur moest herzien worden. Anders zou de verkondiging van het evangelie zonder weerklink blijven in de Japanse samenleving en zouden ook de christenen zonder leidraad zijn in hun dagelijks leven. Immers, het ontbreken van een positievere binding tussen evangelie en dagelijks leven, dat zich afspeelt binnen het geheel van de Japanse cultuur en gemeenschap, brengt het gevaar mee dat de christenen uit de Kerk wegdrijven en het geloof verliezen.

Men zocht ook naar de politieke implicaties van het evangelie. Er werd overgegaan tot de stichting van de *Kirisutosha Heiwa no Kai* (De Christelijke Vredesassociatie) door een aantal predikanten en professoren vanuit het inzicht dat men gefaald had door te weinig weerstand te bieden tegen het staatsabsolutisme van onder de oorlog.

¹⁴¹ Cfr. *ibid.*, p. 302. Nochtans zij hierbij opgemerkt dat de vroegere liberale richting ook sterk geïnteresseerd was in sociale problemen. We hebben daarbij gewezen op Kagawa en de Japanse christelijke studentenbeweging, cfr. *supra*, pp. 136-137 en 139-141.

Het standpunt van een meer extreme sociaal kritische groep werd door Abe Kôzô omschreven¹⁴² Abe meent dat het absoluut transcendente karakter van het Japans Barthianisme geleid had tot een zeer pessimistische kijk op samenleving en ethiek, een totaal corrupte mens is niet in staat iets goeds te doen, aldus verwacht deze theologie ook relatief goed en relatief kwaad Omdat absoluut goed niet mogelijk is, ondermijnt de theologie van Barth ook de mogelijkheid tot relatief goed in zijn strijd tegen het sociale kwaad en wordt er geen recht gedaan aan de harde werkelijkheid van de concrete economische existentie van de mens binnen zijn spirituele existentie Het soort van sociale actie, dat voortkomt uit de transcendente theologie is een vorm van pietisme dat zijn toevlucht zoekt in de gehoorzaamheid aan de bestaande samenleving als de door God geschapen orde Dit heeft als gevolg dat de klasse-strijd onmogelijk wordt en het Japanse kapitalisme aanvaard wordt als een deel van de door God geschapen orde

De sterkste kritiek op Barth kwam echter van de kant van Kitamori Kazô met zijn *Konnichi no Shingaku* (Theologie Vandaag)¹⁴³ Kitamori, die zelf geen Barthiaan is, had reeds in 1946 zijn *Kami no Itami no Shingaku* (De Theologie van de Smart van God) gepubliceerd en staat daardoor bekend als de meest creatieve Japanse theoloog van protestantse zijde Om deze reden zullen we hem speciaal en uitvoeriger bespreken in het derde deel van ons werk, omdat hij daardoor valt onder de categorie van theologen, die trachten het dilemma van vreemdheid van het Christendom in Japan te overstijgen¹⁴⁴ In *Konnichi no Shingaku* schrijft Kitamori dat de Barthiaanse theologie een tendens inhoudt om de formele basis van het christelijk geloof, dat de bijbel is — of het Woord van God in de bijbel — zó te zien dat het ook de inhoud van het geloof constitueert Aldus wordt de inhoud van het geloof, dat genade is, vervangen door het formele Woord waardoor het Christendom vervalt in een soort legalisme Het feit dat God spreekt wordt zodanig overgeaccentueerd dat daardoor de genadevolle daad waarin God tot de mens spreekt, verloren gaat We menen dat Kitamori hiermee bedoelt dat aan de mens, in blinde gehoorzaamheid aan het formele Woord van God, de mogelijkheid ont nomen wordt tot ingrijpende activiteit in het concrete leven

Kuwada van zijn kant meent dat de Kerk als Kerk geen sociaal programma hoeft te hebben, omdat ze anders vervreemd wordt van haar

¹⁴² Abe Kôzô, *Kirisutokyô to Shakai Shugi* (Christendom en Socialisme), in *Kirisutokyô to Shakai Henkaku* (Christendom en Sociale Verandering), Tôkyô, 1953, pp 75 100, gequoteerd door Germany, *o c*, p 204

¹⁴³ Kitamori Kazô, *Konnichi no Shingaku*, (Theologie Vandaag), Tôkyô, 1950 We refereren voor de korte inhoud aan Germany, *o c*, pp 204 205

¹⁴⁴ Cfr *infra*, Deel III, H II

bestaansreden m a w de proclamatie van het Woord Gods Ook staan God en de goddelijke orde in discontinuïteit met de mens en de menselijke orde De hoop voor mens en zondige gemeenschap ligt in de ontmoeting met de transcendente God Maar Christus werd mens in de incarnatie, Hij nam het kruis op en uit Hem kwam de Kerk voort Deze Kerk, als Christus lichaam, wordt gezonden door de Heer om de wereld binnen te treden Dus de Kerk die gelooft in het evangelie van de incarnatie, moet derhalve de Japanse samenleving evangeliseren De actie van de Kerk moet de proclamatie van de Kerk dienen Daar ligt dus de mogelijkheid tot actie in de samenleving¹⁴⁵

De laatste tien, vijftien jaar keert het protestantse denken in Japan zich meer en meer naar de vraag van het thuis maken van het Christendom in Japan Dat gaat gepaard met een theologische reflectie op de Japanse eigenheid Dat brengt de vraag mee naar een zich los maken van de omklemming van de vreemde en dan vooral van de Duitse theologie Reeds in 1952 merkte Uoki Tadakazu op dat Japan een gebrek vertoonde aan sterk origineel denken, een feit waarvoor hij geen excuus mogelijk acht Meer en meer begint men na te denken waarom het Christendom zo weinig uitbreiding nam in tegenstelling tot de Nieuwe Religies De redenen daarvoor zijn veelvuldig maar de voornaamste reden ligt — zoals trouwens ook bij de Katholieke Kerk — in de theologische factor De Kerken in Japan betalen nu, zoals Kitagawa zegt, de prijs van hun theologische "Apartheids"-princiëpen¹⁴⁶ Mede daarom zijn we niet helemaal eens met Germany, die zegt dat Japan een theologisch rijke traditie heeft¹⁴⁷ Deze traditie is slechts rijk in zoverre ze tot vóór kort deelnam aan de rijkdom van de Europese en de Amerikaanse theologie Het impact van de Japanse cultuur op de theologie is zwak geweest Het liberale Protestantisme hield er wel rekening mee maar het is nooit helemaal doorgedrongen Waar het impact voelbaar was, is dat gebeurd in het kader van het Japanse nationalisme vooral onder de tweede wereldoorlog Maar de grote lijn van de Japanse protestantse theologie is nauwelijks Japans te noemen Daarenboven, daar waar ze wel een kleurtje van Japans karakter kreeg, wordt er door Germany bijna geen aandacht

¹⁴⁵ Cfr Germany, *o c*, pp 205-208 Deze sociale bezorgdheid van Kuwada als gevolg van de Bennet conferentie, wordt ook genoteerd door Iglehart, *o c*, p 302

¹⁴⁶ Cfr Joseph Mitsuo Kitagawa, *Überlegungen zur Theologie in Japan*, in Hans Werner Gensichen, Gerhard Rozenkranz, Georg F Vicedom, Herausg, *Theologische Stimmen aus Asien, Afrika und Lateinamerika*, Band I Hans-Werner Gensichen, Herausg, *Das Problem einer "Einheimischen" Theologie*, München, 1965, p 49

¹⁴⁷ Cfr Germany, *o c*, p 223

aan geschonken. Ook Ogawa beklemtoont dit absoluut vreemd karakter van de Japanse theologie¹⁴⁸. Deze auteur gaat zelfs zo ver te zeggen :

"Es gab und gibt in Japan so etwas wie eine japanische Theologie, die auf dem Boden der amerikanischen oder europäischen kirchlichen Situation, nicht auf dem der japanischen, gegründet ist. Der kluge theologische Journalismus nannte solche Neigung eine Import- oder Konsum-Theologie, die die amerikanischen oder europäischen Rohstoffe von Karl Barth bis Billy Graham gut oder schlecht verdaue, genau oder falsch übersetze und dann weitere theologische Neuerscheinungen *dort* erwarte und suche. In dieser Richtung ging leider der Hauptstrom der japanischen Theologie"¹⁴⁹.

Toen Hendrik Kraemer in 1960 naar Japan kwam, verklaarde hij dat de Japanse Kerk van toen modern was met een moderniteit van tachtig jaar terug¹⁵⁰. Hoewel Kraemer bekend was om zijn vrees voor het syncretisme, schijnt zijn verklaring grote indruk gemaakt te hebben op de Japanse christelijke leiders. Nu begint men meer en meer na te denken hoe men het gevoel van vreemdheid kan overwinnen. De pogingen die ondernomen worden, komen op gang en constitueren de eerste vormen van dialoog van het Japanse protestantse Christendom met het complex van het niet-christelijke Japan. De belangrijkste en meest typische vormen daarvan zullen we behandelen in het derde deel van ons werk. We hebben de indruk dat de protestantse Kerken op dit gebied de Katholieke Kerk iets vooruit zijn.

III. HET KERKBEELD

Het protestantse Christendom is nu meer dan 100 jaar aanwezig in Japan. Hoe heeft deze aanwezigheid zich gemanifesteerd in het concrete gelaat van de Kerken en in de concrete samenleving ? Niettegenstaande de enorme inspanningen kent het Protestantisme evenals het Katholicisme maar een beperkt succes. Het aantal gedoopten bedroeg in 1969 ongeveer 450.000, verdeeld over 103 denominaties. De zeer optimistische verwachting dat Japan rond 1900 christelijk zou zijn, is dus niet vervuld geworden.

Het is zeer moeilijk het beeld van het Protestantisme in het algemeen uit te tekenen, omdat men dan het gevaar loopt het particuliere van de vele denominaties over het hoofd te zien. Nochtans moeten we ons wel

¹⁴⁸ Cfr. Ogawa, *o.c.*, pp. 13-23.

¹⁴⁹ Cfr. *ibid.*, p. 16.

¹⁵⁰ Cfr. Richard H. Drummond, *Hendrik Kraemer in Japan*, in : I.R.M., Vol. L (1961), pp. 451-459.

aan dat gevaar blootstellen gezien de beperkte ruimte, die we in het geheel van onze studie maar kunnen geven aan dit onderwerp

1 *Westerse kaders* Evenals de Katholieke Kerk zijn de protestantse Kerken opgebouwd naar westerse structuren. De eerste zendelingen, elk gezonden vanuit hun eigen Kerk, wisten niet beter dan in Japan gemeenschappen uit te bouwen naar de aard en de geest van hun eigen moederkerk. Deze structuren verschillen naargelang de denominaties verschillen. Dat geldt ook voor een groot gedeelte van de Japanse Kerken, die nu totaal onafhankelijk zijn van de Kerken uit het Westen. Ze hebben ongeveer dezelfde kaders behouden. Omwille van de vele denominaties is er ook een ingewikkelde apparatuur tot stand gekomen om de krachten zoveel mogelijk samen te bundelen. Dat brengt een uitgebreide bureaucratie mee, die naar sommige protestantse leiders zeggen, op de duur topzwaar gaat wegen vooral op de kleinere Kerken met de moeilijkheid dat de ene structuur boven op de andere gestapeld wordt waardoor het moeilijk wordt buigzaam te blijven in steeds veranderende en nieuwe situaties. Aldus loopt het Protestantisme gevaar eerder een flink uitgebouwd organisme te zijn dan een levend lichaam dat soepel genoeg is om zich voortdurend aan te passen. Tevens wordt op die wijze de vitaliteit, die zich niet steeds even gemakkelijk in kaders laat zetten, beïnvloed binnen perken en begrenzingen gezet. Het is in die zin dat de *Mukyôkai* de Kerk met haar westerse institutionalisme als "versteende werkelijkheid" ziet waarin de Geest Gods nauwelijks werken kan.¹⁵¹

In de eerste twee decaden was het protestantse Christendom maar een klein exclusief deeltje van Japan, het had weinig succes onder de landbouwers op het platteland en op de werklieden en winkeliers in de steden. Het bewoog zich in een netwerk van kleine lokale Kerken onder leiding van westerse zendelingen of van Japanse bedienaars gevormd naar westers patroon. Deze tendens van slechts een kleine selecte groep te bewerken bleef en blijft nog steeds een kenmerk van het Protestantisme in Japan. Bij deze selecte groep vonden de zendelingen trouwe aanhangers.

2 *Vroege tekens van nationalisme en vroege vraag naar onafhankelijkheid en self supporting* Het was een karakteristiek van de vroege Japanse christenen te streven naar een eigenlandse Kerk met eigen clerus en een self-supporting organisatie. Zoals reeds verschillende malen ter sprake kwam in ons werk, was de eerste laag van de Japanse bekeerlingen afkomstig uit de *samurai*-klasse. Hun leermeesters, de westerse zendelingen,

¹⁵¹ Cfr Michalson, *o.c.*, p. 15

waren mensen die hun werk — de evangelisatie — zagen in het kader van een totale hernieuwing van Japan dat in de vroege Meiji-tijd wijd opentoonde voor alles wat het Westen te bieden had. Daarom wijdde ze zich ook aan sociale hulp, medische zorg en dies meer. De jonge *samurai* waren getraind in de *bushidô* met een sterk confuciaans plichtsbef van toewijding aan hun land, dat de weg opging naar de modernisering en een waardige plaats trachtte te veroveren midden in de andere naties. Aldus kwam er een type van *bushidô* christenen tot stand met een sterk nationaal bewustzijn. Ze zagen zichzelf bewust als Japanse christenen en waren sterk nationalistisch gezind. Een Japanse kerk met eigen clerus en self supporting karakter was hun doel.¹⁵² Hoezeer ze ook overtuigd waren van de suprematie van het Christendom boven het Confucianisme, toch valt het volgens ons niet te ontkennen dat deze eerste *samurai*-christenen hun confuciaanse opleiding in loyaleiteit en harde plicht spontaan verdisconteerd hebben in hun nationalistisch christen-zijn.¹⁵³ Een inlandse of Japanse Kerk betekende voor hen een voor die tijd moderne Kerk, opgebouwd naar de patronen van de Kerken van Amerika en Engeland, maar in de Japanse situatie van hun tijd. Het Japan dat ze zich voorstelden moest een Japan zijn dat én op religieus én op modern cultureel gebied de gelijke was van de andere naties van het Westen. Vandaar ook de nationalistische tendens en de vroege vraag naar self-supporting en onafhankelijkheid. Dat viel niet steeds in goede aarde bij de zendelingen. Toch schreef in 1874 reeds Greene, die verheugd was over de missionaire geest van de Japanse christenen

I have been particularly pleased to see how readily they fall in with the theory of self-support and self-propagation. One of the aims of these young men is to make the church a missionary society, and I believe that it will be such from the start. God has seen fit to make the influence of the missionary work in Japan felt first and most strongly by the intelligent classes. The large majority of those who have become Christians hitherto are of this class, both here and in Yokohama and Yedo. Whatever may be right elsewhere, there ought to be no question about having the Japanese support their own pastors and build their own churches from almost the first, if not from the very first.¹⁵⁴

¹⁵² Cfr. Scheiner, *o.c.*, pp. 183-185 en 190.

¹⁵³ Zie ook Charles Iglehart, *The Christian Church in Japan*, in I R M., Vol. XLI (1952), p. 276. The first generation Protestant leaders leaned strongly towards a nationalist orientation. One often hears the motivation of conversion stated as for Kuni Kimi Kami, or the equivalent of for God, King and Country with the order inverted.

¹⁵⁴ Geciteerd door Cary, *o.c.*, vol. II, p. 107.

Op een vergadering van 1883 te Osaka waar allerlei problemen besproken werden — zoals de moeilijkheden van de evangelisatie, het opvoedkundig werk, de ministeriële training, het self-supporting karakter van de Kerken, de taalstudie, enz. — werden de besluiten genomen bijna alleen door zendelingen zonder de participatie van de Japanners. Op dat ogenblik was er volgens Iglehart, nog geen spanning tussen de zendelingen en de grote meerderheid van de Japanse predikanten¹⁵⁵. Toch menen we dat die spanning reeds in zekere mate aanwezig was op die vergadering. Dat kunnen we afleiden uit de beschouwingen die door H. H. Leavitt werden naar voren gebracht. We citeren Cary :

"One day was given to the consideration of "Self Support of the Native Churches", the most radical views being those contained in a paper by Rev. H. H. Leavitt of the American Board Mission, who contended that no aid from mission funds should be given to churches, evangelists, or schools"¹⁵⁶.

Dat standpunt werd bijgetreden door Sawayama Paul, een van de grote voorvechters van de self-supporting Kerken¹⁵⁷.

De tegenzin tegen afhankelijkheid van vreemde hulp liet zich duidelijk voelen vanaf 1889, een tijd van reactie van Japan tegen de overdreven westernisatie. De zending werd nog steeds bedreven vanuit een visie van westerse superioriteit. De spanning tussen Japanners en buitenlanders laat zich nu duidelijk voelen. Men ziet er tegen op in planning, financies, enz. afhankelijk te zijn van de vreemde zendelingen, terwijl de Japanse predikanten alleen maar de plaatselijke christelijke gemeenschappen te besturen hadden. Men krijgt de indruk dat er twee gedachtenlijnen aanwezig waren, zo iets als twee stromen die naast elkaar liepen : aan de ene kant de zendelingen met hun eigen werk en aan de andere kant de Japanse christelijke leiders met hun verlangen naar onafhankelijkheid.

Typisch voor het meer terughoudend standpunt van de zendelingen om aan de verlangens van Japanse zijde te voldoen, is de reeds vermelde vergadering van Tôkyô van 1900 waar er op nagenoeg geen participatie van Japanse zijde gerekend werd¹⁵⁸. De algemene lijn was : meer zendelingen, meer missies, meer geld, meer werken. Er was weinig sprake van het Japans maken van de Kerk. Wel werd gezegd dat deze laatste meer self-supporting zou moeten worden, maar het geheel van de christianise-

¹⁵⁵ Cfr. Charles Iglehart, *A Century of Protestant Christianity in Japan*, Rutland Vt/Tokyo, 1960, 2d pr., p. 70.

¹⁵⁶ Cfr. Cary, *o.c.*, Vol. II, p. 165.

¹⁵⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 165-166, cfr. ook *supra*, Deel I, H. VI, p. 220.

¹⁵⁸ Cfr. *supra*, p. 104.

ring van Japan werd gezien vanuit de eenzijdige verantwoordelijkheid van de buitenlandse zending¹⁵⁹.

Voor het standpunt van de Japanse christelijke leiders die onafhankelijkheid verlangden trad Uemura Masahisa op de voorgrond. Hij geloofde dat de evangelisatie van Japan niet tot stand kon gebracht worden en ook niet kon verhaast worden door vreemde assistentie. Hij was ook sterk verontrust omdat de zendelingen zich meer en meer instelden op een permanente bezetting en uitbreiding van hun werken, terwijl Japan als natie zelf een meer en meer nationalistische koers voer¹⁶⁰.

Over het Christendom in Japan rond 1910 geeft Anesaki het volgende oordeel :

"In short, an important aspect of the Christian movement in Japan is the endeavour to emancipate itself from foreign control, though many Japanese Christians still think it necessary to have foreign aid"¹⁶¹.

Geleidelijk groeien de twee lijnen naar elkaar toe. Er komt een graduele overgang van vreemd leiderschap naar participatie in het leiderschap samen met Japanners. Na de mondiale missionaire vergadering te

¹⁵⁹ Cfr. Iglehart, *o.c.*, pp. 113-114.

¹⁶⁰ Cfr. *ibid.*, p. 124. Cary, *o.c.*, Vol. II, pp. 353-354, citeert hier de indrukken van G. S. Eddy uit India na een bezoek aan Japan in 1907 : "Our impressions of the characteristics of Japanese Christianity, including its virtues and its faults, include : (1) *Strong independence* with a readiness of the Christians to stand upon their own feet, to bear responsibility, to undertake leadership, and to be unwilling to accept foreign aid a moment longer than is necessary, though receiving everything that can be learned from foreign countries. (2) *Self-support* and the willingness to pay the price of independence. In this respect India has much to learn from Japan. (3) *Strength of character* and the ability of believers to think and act for themselves. (4) *A too liberal theology* with a tendency to take up with every new doctrine, a fondness for rationalistic thought, and a lack of stability in theological thinking, and consequently a lack of deep spirituality. (5) *Conservatism* in method and a lack of a sufficient sense of evangelistic responsibility. In fact, Japanese have been so taken up with the problem of self-government and self-support that they do not seem, as yet, to have given the prominence they should to the thought of the evangelisation of Japan. In this respect, however, they will soon advance rapidly. (6) *The high social position*, education, and, as compared with India, the wealth of the Christian community, and its failure to extend sufficiently its operation to the masses and the lower classes. (7) *Unity*, with an emphasis on practical issues, and an unwillingness to perpetuate the divisions and discussions of the historic Christianity of the West. The Japanese are insisting upon and largely effecting a union of various groups of churches, and are looking toward ultimate union in Japan".

¹⁶¹ Cfr. Masaharu Anesaki, *History of Japanese Religion. With Special Reference to the Social and Moral Life of the Nation*, London, 1930, p. 374.

Jeruzalem in 1928 en op de daaropvolgende vergadering van de Kerken te Tôkyô liggen de verhoudingen heel wat beter¹⁶². Er wordt aangedrongen niet op de numerieke maar wel op de kwalitatieve aanwezigheid van zendingen, die moeten dienen binnen en onder Japanse leiding¹⁶³. In 1936 dan plaatsten de zendingen zichzelf onder de verantwoordelijkheid van de "National Christian Council"¹⁶⁴.

Na de oorlog echter werd de afhankelijkheid van de vreemde zendingen weer sterk. Dat betekent dat de verzwakte Japanse Kerk, hoewel niet officieel, dan toch praktisch door de zendingen in handen werd genomen. De Kerk was inderdaad uitgeput, zonder financiële middelen, het personeel was verminderd, heel wat gebouwen waren verwoest, enz. Door hun geldelijke steun en toevoer van personeel bepaalden de zendingen ook grotendeels de koers die de Kerken moesten varen. Toch kan men zeggen dat op dit ogenblik het grootste gedeelte van de protestantse Kerken weer onder de controle staat van Japanse leiders.

3 *Denominationalisme*. Een andere kwestie die ons inzicht geeft in het Kerkbeeld is het denominationalisme. Het denominationalisme is een van de redenen waarom het Protestantisme het moeilijk heeft om in te groeien in de Japanse gemeenschap en zich thuis te maken in Japan. In zijn evaluatie van het Christendom in Japan even vóór 1930 merkt Anesaki op:

"Yet the chief defect is that the Christians are too much divided"¹⁶⁵.

Nochtans waren de vroege Japanse christenen en de zendingen bekommerd om de christelijke eenheid. De eerste protestantse Kerk, die op 10 maart 1872 te Yokohama werd georganiseerd, was non denominationaal¹⁶⁶. De geloofsbelijdenis omvat 15 artikelen. Zoals Best opmerkt, reflecteren de artikels 10 tot 15 de *bushidô*-geest¹⁶⁷. Deze jonge christenen zien af van idolatrie en fysiek genot - reflectie van het toenmalige puritanisme, ze beloven loyaliteit aan Christus, keizer, ouders en wet. Een transpositie van de confuciaanse *bushidô* naar christelijke *bushidô*.

¹⁶² Cfr *supra*, pp 118

¹⁶³ Cfr Iglehart, *o.c.*, p 189

¹⁶⁴ Cfr *ibid*, pp 210-211

¹⁶⁵ Cfr Anesaki, *o.c.*, p 405

¹⁶⁶ Deze jonge Kerk drukte haar non denominationaal karakter expliciet uit, cfr *supra*, Deel I, H. VI, p 219, nota 64 en Cary, *o.c.*, Vol II, p 71. De geloofsbelijdenis van deze eerste Kerk wordt geciteerd door Best, *o.c.*, pp 87-88 naar Hiyane Anteï, *Nihon Kirisutokiyô Shi (De Geschiedenis van het Christendom in Japan)*, Tôkyô, 1949, pp 292-293

¹⁶⁷ Cfr Best, *o.c.*, pp 88-89

Best laat echter na hier de confuciaanse geest genoegzaam te onderlijnen¹⁶⁸.

Dat de eerste zendelingen bekommerd waren dat het sectarisme niet zou doordringen in de jonge christenheid, blijkt ook uit een vergadering van 20 tot 25 september 1872 te Yokohama van enkele protestantse Kerken. De volgende resolutie onderstreept dit :

"Whereas the Church of Christ is one in Him and the diversities among Protestants are but accidents which, though not affecting the vital unity of believers, do obscure the oneness of the Church in Christendom, and much more in pagan lands where the history of the divisions cannot be understood; and whereas we, as Protestant missionaries, desire to secure uniformity in our modes and methods of evangelisation, so as to avoid as far as possible the evil arising from marked differences, we therefore take this earliest opportunity afforded by the Convention to agree that we will use our influence to secure, as far as possible, identity of name and organisation in the native churches in the formation of which we may be called to assist, that name being as catholic as the Church of Christ; and the organisation being that wherein the government of each church shall be by the ministry and eldership of the same, with the concurrence of the brethren"¹⁶⁹.

Maar richtlijnen en controle vanuit het buitenland leidden tot de doorbraak van het denominationalisme. Daarbij was er nog een andere factor die zulks bevorderde. De vroege zendelingen konden zich zonder speciale paspoorten bijna niet verplaatsen van de ene stad naar de andere. Aldus konden de verschillende Kerken elkaar maar moeilijk bereiken. Daardoor kwam het verschillend karakter van de Kerken bijna automatisch tot uitdrukking.

Het denominationalisme kon echter niet in het voordeel van het protestants Christendom werken. De vermenigvuldiging van de secten, aldus

¹⁶⁸ Best, *o.c.*, p. 89 merkt op dat artikel 14 gericht is tegen het syncretisme: "In everything we shall do our work before God. ". We zien niet in dat het hier zou gaan over syncretisme. Veeleer vinden we de oppositie tegen het syncretisme terug in artikel 10: "We shall cast out all idolatry. " (p. 88).

¹⁶⁹ Cfr. Cary, *o.c.*, Vol. II, p. 79. Cfr. ook Iglehart, *o.c.*, p. 44: "Another action taken was in commendation of the basis of the first Japanese Church, and of its name and polity. The resolution spoke of the diversities of denominations as being accidents that obscure the oneness of all believers. It approved of the simple form of church structure and pledged the missionaries to work for identity of name and organization in all future church developments. It was a very fraternal and cooperative spirit that the Protestant movement came to its first major mile-stone at the end of this period, in 1872".

Sansom, gaf daarenboven ook de niet-christelijke Japanners gelegenheid tot kritiek in die zin dat de westerse controversen naar Japan werden overgeplant. Ook voor de regeringsautoriteiten was het moeilijk om te onderhandelen met de protestanten omwille van de verschillende denominaties, terwijl de Katholieke Kerk één geheel uitmaakte. Daarbij meent dezelfde auteur dat het kleine aantal christenen, dat bij de aanvang van 1883 niet meer dan 4 000 volwassen Japanners telde, het groeiend aantal afzonderlijke missionaire organisaties niet scheen te kunnen rechtvaardigen¹⁷⁰.

Telkens als er een anti-christelijke of anti-westerse geest door het land waarde, toonde zich de innerlijke zwakte van het protestants Christendom omwille van zijn disruptief karakter. Verschillende malen werd getracht tot grotere samenwerking te komen wat slechts ten dele lukte. In 1929 schreef Kozaki Michio, een belangrijke figuur uit de Japanse christelijke wereld :

"Denominationalism is strong in the young Church of Japan, which is glorying in its new found individualism, and transferring the recent feudalism to as yet half-understood Christianity. What can we say when the missionaries themselves introduced the denominations, and in some cases even forced them on groups of believers who wished from the start to be one Church of Christ in Japan ?" ¹⁷¹.

De *Nihon Kirisuto Kyôdan*, onder druk van de staat in 1941 tot stand gekomen, was derhalve ook een artificieel lichaam, hoe goed de bedoeling van de aangesloten groepen ook was¹⁷². Wel moet hierbij met Iglehart worden aangestipt dat ook na de oorlog het denominationalisme enigszins werd overstegen omdat men voor de taak stond gemeenschappelijk materiele en spirituele bijstand aan de Japanse bevolking te verlenen¹⁷³. Maar toch trokken groepen zich terug uit de *Kyôdan* om terug te keren naar hun oorspronkelijke positie van vóór de oorlog. Trouwens de aankomst van nieuwe zendingsgroepen, die een politiek van separatisme voerden, was ook niet bevorderlijk voor de eenheid. Toch is de *Kyôdan* de sterkste groep gebleven die verschillende denominaties samenhoudt. In oktober 1954 formuleerde ze opnieuw haar eigen geloofsbelijdenis. Nu nog vormt ze de belangrijkste protestantse gemeenschap in Japan.

In zijn artikel "The Church of Christ in Japan (Nippon Kirisuto Kyôdan)" stelt Shorrock de vraag waarom de pogingen tot eenheid onder de

¹⁷⁰ Cfr Sansom, *oc*, p 473

¹⁷¹ Cfr Kozaki, *ac*, p 581

¹⁷² Cfr *supra*, p 124

¹⁷³ Cfr Iglehart, *oc*, p 283

protestanten mislukten en slechts werkelijkheid werden onder staatsdruk¹⁷⁴. De auteur geeft verschillende redenen op. De Japanse christelijke leiders waren bevreesd te ver te gaan in de richting van de eenheid omwille van de strakke denominationale houding van de westerse zendelingen; dit is waar in zoverre dat verschillende Japanse leiders zich affectief en plichtsmatig verbonden weten met hun vrienden - zendelingen. Als de denominationale lijnen eenmaal getrokken waren, was het moeilijk deze weer af te breken omdat het Japanse familieconcept hier te voorschijn trad; inderdaad is het zo dat particuliere denominaties op de duur uitgroeien tot grotere families waarin het concept van loyaliteit sterk doorspeelt. Er waren ook kerkleden die argumenteerden dat legitieme denominationale rivaliteit en competitie voordelig waren voor de vooruitgang van het Christendom of — zoals Shorrock het uitdrukt — van "the winning of the field". Sommige predikanten aarzelden eenheid na te streven, omdat ze dachten dat dit het opgeven van eigen overtuiging en van essentiële elementen van hun geloof zou meebrengen; dat was en is nu inderdaad nog steeds een factor waarom bepaalde groepen niet aansluiten bij de *Kyôdan*. De eenheid van alle denominaties bracht het gevaar mee van een overgestructureerde en moeilijk hanteerbare organisatie te worden; en dat was ze inderdaad. De gewone christenen waren weinig op de hoogte en toonden weinig geestdrift omdat ze zich thuis voelden in hun eigen Kerk. Dat kwam omdat de meeste pogingen tot eenheid gedaan werden op het hoogste vlak van de christelijke leiders. We zouden naast de redenen door Shorrock aangevoerd misschien nog een andere kunnen plaatsen: de vrees voor versmelting met de Japanse religies door de zendelingen overgedragen op de Japanse predikanten en christenen, zette zich door in een vrees om te versmelten met andere denominaties, of eenheid onder de denominaties kon althans als een te vermijden vorm van versmelting aangezien worden. Het lijkt ons inderdaad niet onmogelijk dat de overtuiging van de exclusiviteit van het Christendom zich doorzette in de exclusiviteit van de denominatie. In ieder geval is het denominationalisme een factor, die het wegwerken van de vreemdheid van het Christendom in Japan niet ten goede komt.

4. *Emotioneel, piëtistisch en ethisch karakter.* Het Japanse protestantse kerkbeeld is ook gekenmerkt door zijn emotioneel, piëtistisch en ethisch karakter. Dat blijkt uit het feit dat vele protestantse Kerken die stichtingen deden in Japan, zelf sterk puriteins en piëtistisch van aard zijn. Ze leggen de nadruk op vroomheid, berouw over de zonde en strengheid

¹⁷⁴ Cfr Hallam C. Shorrock Jr., *The Church of Christ in Japan (Nippon Kirisuto Kyodan)*, in: I.R.M., Vol. XLI(1952), p. 197.

van zeden. Dit wordt dan ook dikwijls gezien als het kenmerk van het geloof waarbij dan weer te weinig aandacht wordt geschonken aan de leer.

Dit emotioneel karakter valt sterk op in de jaren tachtig van de vorige eeuw. Men huurde grote zalen en trachtte daar honderden mensen door indrukwekkende predikaties te bereiken en aldus een zo groot mogelijk aantal bekeringen te bekomen. Daarbij speelde men in op de emoties van de Japanners, omdat men door ondervinding geleerd had dat ze gemakkelijker te bereiken waren door het gevoel dan door rationele overwegingen. Steeds opnieuw werd de nadruk gelegd op de ervaring van het innerlijk werken van de heilige Geest in de mens om aldus een uitwendig getuigenis van bekering te geven. Zo steeg het aantal christenen in niet onbelangrijke mate. De historici van het Protestantisme in Japan geven op veelvuldige plaatsen relaas van deze "revivals" of "opwekkingsbewegingen"¹⁷⁵. Deze "revivals" namen soms de vorm aan van massahysterie.

Het ethisch karakter van het protestantse Christendom maakte diepe indruk op de jonge *samurai*, die opgevoed waren in strenge zelfbeheersing en het loyaal onderhouden van de sociale relaties in de gemeenschap. Hun geloof was aldus sterk ethisch. Zij waren vervuld met idealen om te werken aan de geestelijke en materiele opbouw van hun land in het kader van de nieuwe politiek en de westernisatie. Zo zegt Anesaki.

"Their faith was more ethical than religious and wrought into their inherited Confucian ideals of honesty and fortitude; their Samurai spirit was invigorated and rejuvenated by Christian inspiration"¹⁷⁶.

Het Protestantisme was vooral zeer streng in verband met sexuele relaties, drinken en roken. De inspanningen die het leverde op het gebied van morele hervorming, o.m. de strijd tegen de prostitutie, zijn zeer groot geweest. Maar dit ethisch accent heeft ook zijn nadelen¹⁷⁷. De Japanner heeft van nature uit niet dezelfde inzichten over ethiek als de westerse mens. Hij ziet de zonde niet in haar persoonlijk karakter; hij vertoont ook gemis aan verantwoordelijkheid tegenover God. Zonde heeft voor hem meer betrekking op schaamte dan wel op schuld, hoewel er op onze dagen een verschuiving optreedt van schaamte- naar schuldgevoel. Op dat probleem komen we verder in ons betoog terug¹⁷⁸.

¹⁷⁵ Cfr Cary, *oc*, Vol II, pp 189-190, Iglehart, *oc*, pp 72-75 en Thomas, *oc*, pp 82-83

¹⁷⁶ Cfr Anesaki, *oc*, p 338

¹⁷⁷ Cfr Best, *oc*, p 150, Best refereert naar Sumiya Mikio, *Kindai Nihon no Keisei to Kirisutokyô* (De Vorming van modern Japan en het Christendom), Tôkyô, 1950, pp 110 en 116

¹⁷⁸ Cfr *infra*, Deel III, H III, IV, 6.

Het ethisch karakter van het Japans Christendom komt duidelijk tot uiting in figuren zoals Ebina Danjō en Kagawa Toyohiko waarover we schreven in de tweede paragraaf van dit hoofdstuk¹⁷⁹.

Piëtisme, ethiek en emotionalisme stempelen ook nu nog het leven van de gewone Japanse protestantse christen.

5. *Activiteit buiten de strikt kerkelijke kaders.* In onze poging een Kerkbeeld te schetsen van de protestantse christenheid moeten we nog de nadruk leggen op de grote rol die ze gespeeld heeft buiten de kaders van het strikte denominationalisme. Meer nog dan de Katholieke Kerk heeft ze zich ingezet op alle gebieden van het leven van de natie, toen deze laatste nog in de kinderschoenen stond. Onvermoeibaar heeft ze gewerkt voor onderwijs, medische hulp, hervorming van de gevangenen, bescherming en emancipatie van de vrouw, anti-bordeel actie, propaganda voor algemeen stemrecht, verbetering van de arbeidsvoorwaarden, enz. Stilaan echter werd dit werk door de staat overgenomen naargelang het land vollediger gemoderniseerd werd zodat de huidige protestantse bijdrage op al deze gebieden niet meer zo groot is als voorheen.

6. *Concentratie in de betere lagen van de stadsbevolking.* Het grote probleem is en blijft — zoals ook in de Katholieke Kerk — het beperkt aantal christenen dat daarenboven in de steden geconcentreerd is in de betere lagen van de bevolking. Dat is de erfenis die men heeft overgehouden van de allereerste benadering van de Japanse maatschappij door de zendingen. Iglehart schetst de situatie van het huidig Protestantisme in Japan als volgt :

"Protestantism in Japan is an urban, middle class intellectual's religion. Cosmopolitan, international, enlightened, ethical and rational, it commends itself to the movable classes in the cities. This is a generalization which needs much qualification, and has many exceptions, but which in the main holds true"¹⁸⁰.

Het heeft echter geen vaste wortel geschoten in de rurale bevolking en de arbeidersmassa. Cary vermeldt dat men zich in 1888 reeds dat probleem stelde :

"Indeed, among some Christian workers it was a cause for regret that the progress thus far made had been so disproportionately among those usually designated as the "upper-middle" classes, and the question was often asked how those belonging to the lower strata of society could be reached more effectively"¹⁸¹.

¹⁷⁹ Cfr. *supra*, pp. 134-138.

¹⁸⁰ Cfr. Iglehart, *o.c.*, p. 346.

¹⁸¹ Cfr. Cary, *o.c.*, Vol. II, p. 211.

Aanvankelijk kon men de rurale bevolking niet bereiken omdat de zendelingen geen toegang kregen tot het binnenland. Ze bleven aldus geconcentreerd in de stedelijke zones van Japan: Yokohama, Tôkyô, Osaka en Nagasaki. Ze slaagden erin daar enkele belangrijke gemeenschappen te stichten naast een reeks van kleine groepen. Pogingen werden gedaan om dit isolement te doorbreken zoals de "Rijk Gods Beweging" van Kagawa, die op een mislukking uitliep¹⁸². Maar het hart van de massa werd nooit geraakt.

7. *Bijbelvertaling*. Van in het begin heeft men zich ook ingezet voor de vertaling van de bijbel. Dit was een zeer moeilijke aangelegenheid. Elementaire en gebrekkige vertalingen van gedeelten van de bijbel werden gemaakt door afzonderlijke zendelingen. Reeds vóór de opening van het land had Dr. Gutzlaff in Macao met de hulp van een Japanner een vertaling gemaakt van het evangelie van Johannes dat in 1838 gedrukt werd in Singapore. Eveneens met Japanse hulp bracht Bettelheim een vertaling tot stand van de vier evangeliën en van de handelingen van de apostelen, die gedrukt werden in Wenen in 1872. Goble liet het evangelie van Matteus drukken in 1871, Hepburn en Brown publiceerden Markus en Johannes in 1872 en Matteus in 1873¹⁸³.

De noodzakelijkheid drong zich echter op te werken aan een vertaling van oud en nieuw testament, die een gezamenlijke onderneming van de missionaire gemeenschappen in Japan zou zijn. Gemakkelijk was dat niet, daar de goede en noodzakelijke middelen in de vorm van woordenboeken en grammaticale werken ontbraken. Een heel stuk voorbereidend werk was derhalve geleverd toen in 1867 Hepburn zijn woordenboek publiceerde waaraan hij acht jaar lang gewerkt had. In het vertaalwerk van de bijbel, merkt Sansom op, deden zich problemen voor van ongeveer dezelfde aard als die waarmee de missionarissen van de *Kirishitan*-tijd hadden geworsteld. Heel wat begrippen zoals God, Geest, ziel, verzoening, genade, geweten, enz. waren moeilijk in het Japans over te zetten. Daarbij gaven letterlijke vertalingen soms potsierlijke en belachelijke effecten. Derhalve moesten de vertalers naar woorden zoeken om ideeën uit te drukken die voor de Japanners vreemd, ja zelfs volkomen onbegrijpelijk waren. Ook de Japanse christenen die men aanzocht om te helpen, stonden voor moeilijkheden omdat ze niet genoeg Engels, laat staan Grieks en Hebreeuws kenden¹⁸⁴. Het nieuw testament werd dan gepubliceerd in 1880 en het oude in 1888. De stijl was die van de klassieke taal

¹⁸² Cfr. *supra*, p. 137.

¹⁸³ Cfr. Cary, *o.c.*, Vol. II, pp. 85-86.

¹⁸⁴ Cfr. Sansom, *o.c.*, pp. 473-474.

gemengd met populaire taal¹⁸⁵. Het bijbelwerk nam een zulkdanige uitbreiding dat rond 1900 Japan een centrum in het Verre Oosten was geworden voor het drukken van bijbels in het Chinees, Koreaans, Tibetaans en in twee dialecten van de Filippijnen¹⁸⁶. Revisies van de bijbel kwamen nadien tot stand zoals het nieuw testament in 1917. In 1954 kwam er een nieuwe vertaling uit van het oude testament in de volkstaal door de zorgen van Japanse specialisten. Een gezamenlijke vertaling van de bijbel van katholieken en protestanten is nu gepland.

8. *Westerse liturgie*. De liturgie, die verschilt van denominatie tot denominatie, is dikwijls een kopie van de Kerken uit het Westen. Thomas citeert de "Japan Weekly Mail" van 6 augustus 1887 :

"The singing in native churches is frequently deplorable, a travesty on the melody that is thought to constitute the high-water mark of Christian devotion. But everything must have a beginning . the conservatism which leads missions to introduce a system of worship, in a totally unaltered form, into strange country, may in the end justify itself by events. The Christian services as at present rendered in Japanese may tend to excite the opposite of reverential feelings in the breasts of critical onlookers; but modifications must come from the Japanese themselves and not from abroad" ¹⁸⁷.

De eerste pogingen van een Japanse hymnologie waren vertalingen in het Japans van "There is a Happy Land" en "Jesus loves me". Dat waren de enige liederen die vóór 1873 vertaald waren¹⁸⁸. Het eerste zangboek met noten verscheen in 1878¹⁸⁹. In hetzelfde jaar gebruikte men in de liturgie ook gedeeltelijke vertalingen van het "Book of Common Prayer"¹⁹⁰. Het eerste volledige zangboek verscheen in 1882. Het werd herzien in 1886 en bevatte 247 hymnen. Sindsdien werden er voortdurend aanpassingen gedaan, maar er is nauwelijks één zangboek te vinden dat echt Japans is evenmin als de kerkdiensten zelf. Ogawa zegt hierover :

"Wir haben in unserem Gesangbuch viele amerikanischen Kirchenlieder neben europäischen und sehr wenigen japanischen. Die Ord-

¹⁸⁵ Cfr Thomas, *oc*, p. 119, noteert dat het werk niet zonder onvolmaaktheden was: inaccurate vertalingen, omschrijvingen persoonlijke interpretaties komen erin voor.

¹⁸⁶ Cfr Cary, *oc*, Vol II, p. 292.

¹⁸⁷ Cfr Thomas, *oc*, p. 126, voetnoot.

¹⁸⁸ Cfr Cary, *oc*, Vol II, p. 88.

¹⁸⁹ Cfr Iglehart, *oc*, p. 59.

¹⁹⁰ Cfr Cary, *oc*, p. 137.

nung der Gottesdienste ist meistens genau dieselbe wie die der evangelischen Kirchen in Nordamerika''¹⁹¹.

Deze situatie is natuurlijk niet gunstig om het niet-japans karakter van de protestantse liturgie te overwinnen

In verband met de kerkelijke diensten moet ook nog een en ander aangestipt worden over de laatste wereldoorlog. Men moest zich noodgedwongen aanpassen aan de omstandigheden. Gedurende de diensten in de kerken onderhield men een ogenblik stilte met gebogen hoofd om de gedachtenis van de gesneuvelden te eren, men zong het nationaal lied, men luisterde naar de voorlezing van een of ander rescript dat was uitgekomen in de naam van de keizer, speciale gebeden werden gezegd om de overwinning te bekomen. Sommige van deze gebeden waren sterk patriottisch van aard en getuigden van een totale aanvaarding van de oorlog voor de bevrijding van Azië. De zangboeken werden noodgedwongen veranderd. Sommige liederen werden geschrapt b.v. die waarin sterk nadruk werd gelegd op God als schepper, rechter en gebieder van het lot van de mensheid. Referenties aan vrede en het Christendom als universele religie werden weggelaten. Een verkorte uitgave van het zangboek werd gepubliceerd waarin alleen de voor de omstandigheden passende liederen voorkwamen. Er verscheen ook een 'Ontwaak-Azië-Zangboek' (*Kô-A-Sambika*)¹⁹². Het werd echter weinig gebruikt en men zong liederen uit de oudere zangboeken die men uit het hoofd kende. Ook moesten preken gehouden worden, aangepast aan de regeringsvoorschriften.

Men voelde zich in dit soort van kerkdiensten natuurlijk onwennig. Maar toch menen we te mogen opmerken dat sommige elementen zoals b.v. het buigen in de richting van het keizerlijk paleis, het eren van de gesneuvelden door het buigen van het hoofd, het zingen van het nationale lied en dergelijke zaken weinig moeilijkheden en onwennigheid konden veroorzaken, indien het Protestantisme van in het begin van de missionering maar positiever had gestaan ten aanzien van de eigen waarden van Japan.

9 *Opkomende vraag naar een Japans Christendom*. Op het einde van zijn studie, *Christian Faith and Cultural Crisis The Japanese Case* geeft Best de antwoorden weer op een aantal vragen die aan Japanse christelijke leiders gesteld werden. De laatste vraag luidt: 'What lessons ought

¹⁹¹ Cfr. Ogawa, o.c., p. 18.

¹⁹² Cfr. Iglehart, o.c., pp. 248-249. Germany, o.c., p. 162, noteert in verband met de *Kô-A-Sambika* dat er hymnen in voorkwamen zoals: Groot Yamato, Het Lied van de Wereldrevolutie, De Opbouw van het Verre Oosten, enz.

to be learned as a result of the church's experience in Japanese society over the past one hundred years ?" ¹⁹³. De antwoorden op deze vraag vinden we betekenisvol. Ze drukken de verlangens uit van Japanners met ervaring op gebied van kerkelijk leven. Ze wijzen allen in dezelfde richting: de vreemdheid van het Christendom overwinnen, de Kerk moet Japans worden. We veroorloven ons deze antwoorden samen te vatten en er een korte commentaar op te geven. De Kerk moet alle klassen, ook de werkende klasse, benaderen — wat betekent dat, zoals ook bleek uit onze studie, de Kerk dit tot nu toe niet gedaan heeft. Ze moet de sociale condities, die haar groei belemmerden, leren verstaan en ze zoeken te overstijgen — dus de Kerk moet terdege rekening houden met de concrete situatie waarin de natie zich bevindt en deze situatie verdisconteren in plaats van er zich tegen te kanten. Er is nood aan een theologie die de gewone mens begrijpt, een Japanse theologie is vereist — dus geen abstracte en geïmporteerde theologie uit het Westen kan de Kerk in Japan helpen. De Kerk kan geen vooruitgang maken zonder rekening te houden met het nationaal karakter — ze mag zich dus niet kanten tegen wat de Japanner als eigenheid bezit maar die eigenheid zorgvuldig onder ogen zien en positief leren zien in plaats van God-vijandig. De Kerk moet leren de aantrekkingskracht van het materialisme te begrijpen — dat betreft niet alleen, menen we, het moderne materialisme van Japan maar sluit eveneens de opdracht in te onderzoeken waar dat materialisme vandaan komt, het komt zeker niet uit het Westen alleen, maar het is ook grotendeels terug te vinden in de neiging van de Japanner het Absolute te zien in het fenomenale en dat heeft de Japanner vanuit zijn eigen achtergrond. De Kerk moet zich minder laten absorberen door de theologie, maar meer aandacht besteden aan de praktische geloofsexpressie — dus geen theologie los van het leven maar een theologie die het dagelijks leven doorlicht en de weg wijst naar het concrete leven vanuit een bezinning op de geloofsinhoud. In dezelfde lijn ligt de vraag naar een eigen Japanse theologie, naar minder instituties en meer evangelisme. Tenslotte moet de Kerk ophouden te steunen op vreemd kapitaal — hier rijst de vraag naar de financiële onafhankelijkheid wat ook onafhankelijkheid impliceert van vreemde invloed in het bestuur van de Kerk. Men wil aldus een eigen Japanse weg opgaan.

¹⁹³ Cfr. Best, *o.c.*, p. 182. Cfr. ook Robert Lee, *Stranger in the Land. A Study of the Church in Japan*, London, 1967. De titel van het werk is ietwat misleidend, Lee beperkt immers zijn studie tot vijf protestantse gemeenschappen. Uit zijn onderzoek blijkt dat er slechts een zeer oppervlakkige aanpassing van het Christendom aan de Japanse cultuur heeft plaatsgevonden.

Natuurlijk is het wel zo dat er een zekere vorm van eigen Japans karakter in het Protestantisme aanwezig is. Het is een feit dat het grootste deel van de Kerken nu volledig gecontroleerd wordt door Japanse leiders maar deze mensen kijken nog te veel op naar hun vroegere westerse leermeesters. Er is ook een groeiende samenwerking tussen de grotere protestantse groepen.

We kunnen dit hoofdstuk aldus samenvatten : evenals het Katholicisme is het Japans Protestantisme grotendeels een vreemde entiteit gebleven in de Japanse samenleving. De grote oorzaak ligt in het gemis aan het verstaan en het interpreteren van het evangelie in de context van de Japanse cultuur en godsdiensten. Men kan het ook aldus uitdrukken : men heeft te lang het eigene van wat Japan bezat en bezit onverdisconteerd gelaten in de verkondiging van het evangelie. Deze verkondiging is tot nu toe te veel haar eigen weg gegaan, los van en meestal tegen de concrete realiteit in, die Japan is. Op die wijze is ook het protestants Christendom een ingekapseld geheel geworden. De westers protestantse theologische depreciatie van de niet-christelijke religies en cultuur liet zich veel te lang gelden. Het valt ons steeds op dat we bij het bestuderen van de werken over Japan van protestantse auteurs uit het Westen zo weinig tekenen van aandacht vonden voor de waarde van de Japanse religies. Zelfs daar waar deze auteurs het karakter van de Japanse Kerken beschrijven falen ze dikwijls te zien hoe de Japanse theologen en christenen zelf, hoewel veelal onbewust, hun eigen Japanse religieuze mentaliteit verdisconteren. De jarenlange afhankelijkheid van de Japanse theologie van het Westen is nu een feit waartegen van Japanse zijde meer en meer geprotesteerd wordt. Precies zoals in de Katholieke Kerk van Japan, concentreert zich alles op het probleem van de eigen Japanse theologie. Hierover schrijft ook Kitagawa :

"Dies erfordert unter anderem bei den japanischen Theologen die Fähigkeit, die Analyse der menschlichen Natur und der religiösen Erkenntnisse ernstzunehmen, die aus der historischen Kultur Japans gewonnen wurde, wie auch die Bereitschaft, in das geistige Ringen heutigen japanischen Menschen einzutreten" ¹⁹⁴.

Men staat aldus ook van protestantse zijde met het probleem van de vreemdheid van het Christendom in het Japanse leven. Deze vreemdheid tracht men nu te doorbreken. De noodzaak dringt zich op de oude posities te herzien en men is inderdaad bezig in die richting te werken.

¹⁹⁴ Cfr. Kitagawa, *a.c.*, p. 50.

HET VREEMDE CHRISTENDOM

Tot slot van het tweede deel van ons werk, "Het Christendom in zijn verhouding tot de Japanse godsdiensten een dilemma", trekken we nu een aantal conclusies waarin we het beeld van het Christendom in Japan met enkele trekken willen weergeven

I DE KIRISHITAN TIJD

We stellen een meerwaardigheidsgevoel vast van de buitenlandse missionarissen waardoor ze de Europese cultuur en het Europees Christendom verhieven boven de Japanse cultuur en religies. Nu eens kwam dat meerwaardigheidsgevoel sterk tot uiting in een misprijzen voor de Japanse cultuur en religies. Een exponent daarvan was Cabral. In een dergelijke psychologische attitude was er geen ruimte voor aanpassing. Dan weer nam men een milder standpunt in. Exponenten daarvan waren Franciscus Xaverius en vooral Alessandro Valignano. De houding van deze mensen liet bepaalde maar toch slechts zeer beperkte vormen van aanpassing toe. Bekerings-echter tot het Christendom vereiste een totale breuk met het verleden. De andere religies moesten verdwijnen als dodelijke rivalen van het Christendom, het was de bekeringsstrategie van de 'tabula rasa'.

We stellen tevens een onvoldoende kennis vast van de Japanse religies. Ze werden wel bestudeerd met de beperkte middelen van die tijd, maar met als doel ze te vernietigen. De benadering van Shintô, Boeddhisme en Confucianisme was polemisch, onkritisch en negatief. Op bepaalde ogenblikken zelfs greep men hardhandig in door het vernietigen van tempels, beelden en geschriften. Het Christendom werd verkondigd via een rationele benadering van de waarheid wat tegen de Japanse mentaliteit inging, die meer intuïtief is ingesteld.

De Kerk die tot stand kwam, was in haar structuur, leer, liturgie en devoties de Europese Kerk van de Barok-tijd. Men onderkende de religieuze waarden van het toenmalige Japan niet. De bekeringsmethode via de leidende klasse leidde in bepaalde gevallen weliswaar naar massabekeringen, maar men beseftte niet dat vanwege de bekeerlingen het confuciaanse element van trouw meespeelde in de overgang naar het Christen-

dom, Vroomheid, devoties, deelname aan het sociale leven van die tijd, als voortbrengselen van de eigen boeddhistische, shintôistische en confuciaanse mentaliteit werden niet naar waarde geschat, niet uitgezuiverd maar vervangen door Europese tegenhangers. Aldus gingen vele mogelijkheden tot een eigen kerkvorming verloren : amidistische vroomheid, tucht en intelligentie van de Zen, shintôistische sacraliteit van de wereld, sociale ordening van het Confucianisme.

Daarenboven werden de westerse verschillen en rivaliteiten overgeplant in Japan : verschillen en rivaliteiten tussen orden onderling, tussen Katholicisme en Protestantisme, tussen toenmalige Europese grootmogendheden Portugal en Spanje waarmee de missionarissen geconnecteerd waren.

Ten aanzien van het op religieus gebied tolerante Japan was het Christendom intolerant. Het was en bleef derhalve een vreemde religie en werd uitgestoten.

Positief was nochtans de immense ijver van de missionarissen, die als het ware geobsedeerd werden door de realisatie van het Rijk Gods. Ze brachten een boodschap : hoop op redding aanbod van heil in sacramenten en devoties, de belofte van de hemel boven het Westers Paradijs. De christelijke Japanners beantwoordden aan deze ijver van de missionarissen en aan de christelijke boodschap op hun eigen wijze : met hun trouw die ze in vele gevallen met de dood betaalden. Hier werd de confuciaans gestempelde trouw door de christenen getransformeerd tot een christelijke en tevens authentiek Japanse trouw aan de christelijke *daimyô*, de missionaris en God.

De *Kirishitan*-Kerk was echter te klein in omvang en te weinig afgestemd op de totaalconceptie van de Japanners. Daarom was ze een vreemd lichaam in de Japanse samenleving. Daarom ook verdween ze.

II. SINDS DE MEIJI-RESTAUTATIE

De houding van het Christendom ten aanzien van de Japanse cultuur en religies.

Bij de westerse missionarissen en zendelingen stellen we aanvankelijk een negatieve houding vast. Stilaan veranderde deze negatieve houding in een groeiende openheid bij een aantal mensen, die ernstig reflecteerden over de situatie van het Christendom in Japan. Deze groeiende openheid is echter groter van de katholieke dan van de protestantse zijde. Bij de Japanse theologen en christenen constateren we eveneens een schuchter groeiende openheid maar deze groeiende openheid is van recentere datum. Van de katholieke zijde staan de Japanners in vergelijking met het aantal reflecterende missionarissen nog achter. Van de protestantse zijde liggen de zaken iets anders. Tot vóór korte tijd waren de Japanse

protestantse inzichten helemaal gedomineerd door de westerse theologie en volgde men trouw de Europese theologische reflectie - de theologische reflecties van onder de oorlog terzijde gelaten. Aldus vonden we weinig sporen van japanisatie. Nu echter voelen de Japanse theologen dit aan als een tekort en dringen ze meer en meer aan op een ernstige verdiscontering van de Japanse cultuur en religies m.a.w. men gaat op zoek naar een eigen Japanse theologie.

Onbekend Christendom. Naar buitenuit is het Christendom veelal een onbekend iets; dit is het gevolg van een langdurig terzijde laten liggen van het eigene van Japan.

De meeste Japanners kennen natuurlijk het bestaan van het Christendom maar ze weten niet wat het is. De Katholieke Kerk kwam naar het land gedurende de feodale Tokugawa-tijd; daarom wordt ze in de historie van Japan ook genoemd de "oude leer". Het Protestantisme kwam aan in de Meiji-tijd en wordt daarom de "nieuwe leer" genoemd. Op de scholen spreekt men bij de behandeling van de geschiedenis van het Westen over het Christendom. Het Katholicisme wordt meestal behandeld in samenhang met de middeleeuwen; het Protestantisme wordt gezien in zijn oorsprong nl. als reactie op het Katholicisme. Daarom volgt in de geest van de studenten dikwijls de conclusie dat het Katholicisme ongeveer verdwenen is met de Reformatie. Dat is zowat alles wat men op school leert over het Christendom. Vermits daarbij het Christendom in Japan een ogenschijnlijk vrij onbeduidend bestaan voert, heeft men de indruk dat het Christendom als geheel in het Westen een wegwijnende religie is.

Het Christendom is ook onbekend omwille van het klein aantal christenen in Japan zelf; ze vormen een minieme fractie in de reusachtige Japanse maatschappij.

Wel is het religieuze boek van het Christendom, de bijbel, bekend en wijd verspreid maar dat is geen onverdeeld voordeel. De verspreiding van de bijbel valt immers niet samen met het begrepen worden van de inhoud. Daar de niet-christelijke Japanner weinig of geen notie heeft van het Christendom, kan het boek nauwelijks of in het geheel niet begrepen worden. De bijbel is voor hem een even raadselachtig boek als de koran of de upanishaden.

Vreemd Christendom. Wat behelst het woord "vreemd" ? Het betekent westers en on-japans.

Het Christendom in Japan is westers. Het is westers in zijn structuur m.a.w. bureaucratisch, overgestructureerd, vastgelegd in een sterk kader waardoor het flexibiliteit mist. Dat geldt in nog grotere mate voor het Katholicisme dan voor het Protestantisme. De benaming "westerse reli-

gie" is ook grotendeels te wijten aan het feit dat de eerste missionarissen, zendelingen en christenen modernisering, westernisering en christianisering identificeerden. Japan groeide immers de moderne wereld in en de modellen die het zocht, vond het in Europa en Amerika. Deze identificatie is mede aanleiding geweest tot het gebrek aan echte japanisering van de Kerken. Vandaar zijn de theologie, liturgie, structuren, enz. in te grote mate westers gebleven. Een vroege tendens naar een eigen Japans Christendom was nochtans te bespeuren in het liberaal theologisch denken van de protestanten, dat zelf van westerse import was.

Het Christendom heeft in Japan de naam *katai* te zijn m.a.w. onvermurwbaar, strikt, hard, streng, ontoegeeflijk. Wanneer de kwalificaties die het woord *katai* inhoudt op een religie worden toegepast, dan heeft dit woord geen positieve maar eerder een afstotende inhoud. In die zin staat het tegenover spontaneïteit, vreugdevol, blijdschap gevend.

Het Christendom is ook te streng dogmatisch in zijn voorstellingswijze, vooral het Katholicisme. Het legt de nadruk op strikt geformuleerde "waarheden", die te intellectualistisch, conceptueel, rationalistisch, abstract en objectivistisch benaderd worden. Hierdoor staat het tegenover de Japanse opvatting over religie, die sterk getekend wordt door esthetiek, irrationalisme, subjectivisme, intuïtie en persoonlijke experiëntie. Dat deze Japanse opvatting over religie, evenmin als de tot nu toe te sterk geldende opvatting van westerse zijde, het religieuze als geheel geen recht aandoet is duidelijk.

Het Christendom is voor de Japanner ook te legalistisch en te formalistisch. Het heeft mede daarom de naam zeer streng te zijn wat de moraal betreft. Westers Christendom legt een zwaar accent op de moraal. Inderdaad is het zo dat men de verkondiging van de blijde boodschap te zeer verduisterd heeft door ze voor te stellen als een geheel van wetten en voorschriften die de Japanner afschrikken.

Het Christendom heeft ook zijn westerse verdeeldheid in Japan overgeplant maar het basisonderscheid tussen Katholicisme en Protestantisme en tussen de protestantse Kerken onderling is voor de niet-christen Japanner grotendeels onbekend.

Het Christendom is ook nog te veel on-japans. Het bereikte ook nooit de grote massa niettegenstaande het spenderen van een immens potentieel aan arbeidskrachten.

Het is incongeniaal aan de Japanse samenleving. Het vond zijn aanhangers voor het merendeel in tijden van nationale crisis: de overgang van de Tokugawa-tijd naar de Meiji-tijd en de daarop volgende jaren tachtig en na de tweede wereldoorlog. Hierdoor vertoont het Christendom het karakter van een crisissreligie voor Japan. De bekeringen gebeurden en gebeuren nog meestal op individuele wijze, wat indruist tegen

het Japanse concept van familisme. Dat familisme was en is op zijn beurt een belemmerende factor voor de overgang naar het Christendom. Hier-
tegen zou men kunnen opmerken dat de bekeerling een nieuwe familie
vindt in de Kerkgemeenschap waarbij hij aansluit. Dat is in zekere mate
het geval, maar is hiermee de opwerping wel voldoende weerlegd? Men
stelt immers vast dat zowel in de Katholieke Kerk als in de protestantse
Kerken de "leakage", het geruisloos wegvallen van de christenen, vrij
groot is in geval van verhuizing van de ene streek naar de andere. Men
knoopt niet steeds aan met de christelijke gemeenschap van de nieuwe
woonplaats en voor de priester of predikant is het, in het geval dat hij
van de verhuizing niet op de hoogte gebracht wordt door de verantwoor-
delijke van de christelijke gemeenschap waar de vroegere woonplaats
gesitueerd was, onmogelijk in de steden of de agglomeraties dit soort
mensen op te sporen. Verder zijn de christenen van een vrij hoog gehalte
of religieus vlak en behoren ze tot de hogere middenklasse. Hierdoor
vormen ze een elite-christenheid, die grotendeels geconcentreerd is in de
grote steden. De rurale gebieden tellen proportioneel het minst aantal
christenen. Daarbij komt nog dat ze hun christelijk geloof niet genoeg
uitdragen; ze konden apostolisch beter gevormd en bezielde zijn; ze
vormen een aparte groep in de samenleving. Nochtans mag men dit
gebrek aan apostolische ijver weer niet overdrijven, want de sociale con-
venties in Japan zijn nu eenmaal zo dat de religieuze overtuiging niet
vanaf de daken wordt uitgeschreeuwd. Dat zou een gebrek zijn aan goede
smaak. Het onderwerp religie en geloven wordt veeleer in een rustige
sfeer besproken op de *tatami*, de rijststromat. Laat religie in Japan geen
opwindend nieuws zijn en niet staan in het middelpunt van de belang-
stelling, het feit is daar dat het Christendom zich vertoont als incon-
geniaal aan de Japanse samenleving en daardoor is het tevens een margi-
nale religie m.a.w. de christenen als geheel staan in de marge of aan de
buitenkant van de grote stroom van het moderne Japanse leven.

Het on-japans zijn van het Christendom blijkt nog veel meer uit zijn
gebrek aan inleving in de Japanse religieuze grondlaag. Het Boeddhisme
was aanvankelijk ook een vreemde religie evenals het Confucianisme van
niet-japanse oorsprong was. Maar deze beide hebben zich geplooid naar
en hebben zich ingebed in de Japanse denk- en gevoelspatronen en zijn
daardoor echt Japans geworden. Het Christendom daarentegen bleef into-
lerant en exclusief. Het heeft deze religieuze grondlaag van het Japanse
volk grotendeels onverdisconteerd gelaten, er niet werkelijk op ingehaakt
en is er achteloos aan voorbijgegaan. Daar waar dit wel gebeurde bij de
Japanse christenen is dat meer op onbewuste dan op bewuste wijze ge-
schied en hebben de missionarissen en de zendelingen dit weinig of niet
opgemerkt. Nu is men zich de afwezigheid van de japanisering van

het Christendom bewust aan het worden, dit is het best aan te voelen aan de Japanse protestantse zijde

Het on-japans karakter van het Christendom komt verder ook nog voort uit de vorming die de geloofsverkondigers hebben meegekregen. Voor de missionarissen en de zendelingen betekent dit een al te gebrekkige, soms geheel afwezige missiologische voorbereiding op hun werk. Het grootste gedeelte onder hen is zeker onvoldoende bekend met de geschiedenis, de godsdiensten, de taal, de sociale en culturele dimensies van Japan. Het mag verheugend genoemd worden dat men zich nu meer en meer inspant om de jonge missionaire krachten met dat alles vertrouwd te maken. De Japanse priesters werden in te hoge mate opgeleid naar strikt Romeinse normen evenals de Japanse predikanten werden gevormd naar het westers patroon van hun respectieve Kerken.

De pogingen tot japanisering van het Christendom zijn gebrekkig en onvolledig gebleven. Slechts op kleinere punten werd een aanpassing doorgevoerd. Iets daarvan zagen we doorschemeren in de liturgie, het catechetisch materiaal, de architectuur en andere randgebieden.

De slotsom is dat het Christendom niet aanvaard werd als Japanse religie omdat het Japan zelf niet aanvaardde. *Hier stelt zich een dilemma.* Enerzijds kan het Christendom blijven voortborduren op het oude thema, maar blijven voortbestaan als importartikel in zijn huidige westerse en on-japanse vorm, dit zou als fataal gevolg hebben dat het ook in de toekomst een vreemd lichaam in de Japanse samenleving blijft, een vreemde entiteit die de Japanners niet aantrekt en tenslotte afgewezen wordt. Anderzijds is er Japan dat eisen stelt aan het Christendom, Japan is niet bereid het Christendom te aanvaarden, tenzij het zichzelf diepgaand laat transformeren en absorberen met het gevaar zijn eigen identiteit te verliezen. Bestaat er een mogelijkheid om uit dit dilemma te geraken? We zullen in het derde deel van ons werk daarop ingaan. Daar zullen we nagaan aan de hand van de feiten of er mensen zijn die trachten uit dit dilemma te komen en hoe ze pogen dit dilemma te overstijgen. Vele missionarissen en zendelingen, Japanse priesters en predikanten beklagen zich erover dat het Christendom geen ingang vindt bij het volk. Aldus ervaren zijzelf dat er iets schort aan de proclamatie van de blijde boodschap, ze voelen zich ongemakkelijk en soms moedeloos. Vandaar ook het spontane *shikata ga nai*, een typisch Japanse uitdrukking voor moeilijke situaties, die betekent "er is toch niets aan te doen", vandaar ook de neiging tot berusting. De hoop echter, die een essentieel gegeven is van de christelijke boodschap, laat deze berusting niet toe maar dwingt tot overstijging van het dilemma.

DERDE DEEL

NAAR DE OVERSTIJGING VAN HET DILEMMA

SACRAAL OF PROFAAN JAPAN?

We eindigden het tweede deel van ons werk met de vaststelling van een dilemma. De christelijke hoop laat echter geen berusting toe maar dwingt tot overstijging.

In dit derde deel gaan we na hoe dit kan gebeuren door te streven naar de indigenisatie of de japanisatie van het Christendom. In de twee eerste hoofdstukken zullen we de concrete pogingen onderzoeken, die van katholieke en protestantse zijde plaats grijpen om uit dit dilemma los te geraken en het te overstijgen en zullen we deze pogingen op hun waarde toetsen. Nadien zullen we in een derde hoofdstuk zelf enkele richtingwijzers uitzetten.

Vooraf echter stellen we ons de volgende vraag : hoe staat het met de religieuze mentaliteit van Japan ? Is het land in de loop van zijn geschiedenis de weg opgegaan van een totaal profane levensvisie of is het nog vatbaar voor het sacrale ?

Op het eerste gezicht zou men het merendeel van de moderne Japanners gemakkelijk karakteriseren als volslagen atheïsten, levend in een grotendeels gesecculariseerde samenleving. Wetenschappelijke onderzoeken hebben uitgewezen dat een overgroot percentage van de bevolking ongelovig of tenminste onverschillig is ten aanzien van de godsdienst¹. Het is een algemeen bekend feit dat vele Japanners de godsdienst als een belangrijk gegeven zien, maar tegelijkertijd zonder persoonlijke religie door het leven gaan. Dat wordt nog versterkt door het feit dat vele jonge mensen de vraag naar hun godsdienstige overtuiging, het Godsbestaan, het hiernamaals, enz. dikwijls zullen beantwoorden met een *wakaranai* - „ik weet het niet”. Het drukke door en door geïndustrialiseerde Japan laat vooral de stadsmens ook maar weinig kans tot religieuze reflectie. Sinds het einde van de laatste oorlog wordt de grondwettelijke godsdienstvrijheid sterk beklemtoond, vooral op de scholen en in de nieuwsmedia. De pogingen die gedaan worden om hierop inbreuk te

¹ Cfr. Fernando M. Basabe, *Religious Attitudes of Japanese Men A Sociological Survey (Monumenta Nipponica Monograph)*, Tokyo/Rutland Vt, 1968, p. 23.

maken, roepen trouwens ook onmiddellijk reacties op. Uit dit alles zou men kunnen afleiden dat Japan een door en door geseculariseerd land is.

Daartegenover echter staat het voor de westerling verwondering wekkende feit dat de officiële cijfers van het Ministerie van Onderwijs, op een totale bevolking van ruim 100.000.000, niet minder dan ongeveer 140.000.000 Japanners vermeldt, die behoren tot een of andere religie of in vele gevallen zelfs tot verschillende religies. Dit grote aantal kan verklaard worden doordat de Japanners, als leden van hun familie, behoren én tot de Shintô én tot het Boeddhisme en daarbij soms ook nog tot een of andere Nieuwe Religie. Een Japanner wordt geboren in de Shintô, huwt in een Shintô-tempel en wordt begraven volgens de boeddhistische riten. Hoewel Shintô en Boeddhisme zich in een moeilijke situatie bevinden, schieten de Nieuwe Religies als paddestoelen uit de grond en is het leven nog vol van religieuze riten. Uit dit alles zou men kunnen concluderen dat Japan een religieus land is.

Vandaar een dubbelzinnige situatie : kunnen we nu spreken van een sacraal of van een profaan Japan ? Of moeten we beide adjectieven tegelijkertijd aan Japan toekennen ? Wanneer we het probleem willen bekijken vanuit een oosters-Japanse context menen we het laatste te moeten doen en kunnen we affirmeren dat Japan én sacraal én profaan is of beter nog dat beide elkaar doordringen.

Hiermee stoten we op het probleem van de secularisatie zelf. Men zou secularisatie kunnen omschrijven als het proces waardoor cultuur en samenleving losgemaakt worden van de invloed van religieuze instituties en van de invloed van het sacrale in het algemeen. Secularisatie wordt hier gezien als een veranderingsproces in samenleving en cultuur in hun relatie tot religieuze ideeën en instituties². Vanuit dit uitgangspunt kunnen we een poging doen om dieper door te dringen in onze problematiek.

Boven in ons werk hebben we gewezen op de sacrale visie waarin de Japanner leefde³. Deze visie werd doorgetrokken tot aan de capitulatie in 1945, leed toen ernstige schade en werd vooral hernomen door de Nieuwe Religies⁴. In deze visie worden mens, gemeenschap en land gezien als een microkosmische weergave van de macrokosmos. Dit brengt voor Japan mee dat het zijn aandacht niet laat gaan naar het goddelijke als naar het Absolute Transcendente maar naar het goddelijke zoals het verankerd ligt binnen deze fenomenale wereld. Er wordt als

² Cfr. L. S. Nagae, *Secularization in Japan*, in: J.M.B., Vol. XXIV (1970), p. 24.

³ Cfr. *supra*, Deel I, H. I, pp. 9-35.

⁴ Cfr. *ibid.*, H. VII, p. 282.

het ware geen dualiteit gezien of er wordt geen fundamenteel onderscheid gemaakt tussen God (*kami* - Boeddha - Hemel) en mens, tussen sacrale en niet-sacrale wereld. Alles vervloeit in het éne, vage en onduidelijke Heilige. Dat is één van de dimensies van de religieuze grondlaag waaruit de verschillende religies en ideologieën van Japan tot stand kwamen. De Shintô met zijn alles doordringende *kami*-iteit maakt geen direct onderscheid tussen de mens als subject en een puur transcendente God als object. De mens gaat ook op in de familie en de gemeenschap, hij is er solidair mee omdat Japan het land van de *kami* of de *shinkoku* is of was⁵. De vigerende sociale relaties tussen de Japanners werden verder geïntensifieerd door het steeds dieper doorwerken van de confuciaanse loyaleiteit en de filiale piëteit. De leer van Boeddha werd overgenomen maar omgebogen naar de Japanse sacrale visie : het Boeddhachap valt te realiseren binnen dit leven. Een duidelijk concretisering van deze sacrale visie vinden we terug in de *Kokka Shintô* sinds de Meiji-restauratie.

Aldus gezien kunnen we zeggen dat vanuit hun religieus bewustzijn de Japanners steeds deze wereld gezien hebben als een sacraal geheel ; vandaar ook hun intense belangstelling voor, toewijding tot en toewijding aan de intra-mundane realiteit. Om nu te bepalen of Japan een gedescraliseerd of geseculariseerd land is, zou men de wijze moeten kunnen aanduiden waarop gemeenschap en cultuur losgeweekt werden van het impact van de religies of van het sacrale waaruit deze religies als instituties gegroeid zijn. Het losmaken van deze beide gebeurt normaal door de modernisering, die in Japan werd binnengebracht vanuit het Westen. Eén van de kenmerken van die modernisering wordt door de specialisten in de Japanse cultuur omschreven als een steeds meer rationele en naar

⁵ Cfr. Joseph J. Spae, C.I.C.M., *Vers une Évangélisation authentique. La condition pour le Japon : une théologie adaptée*, in : *Liberté des Jeunes Eglises. Rapports, Echanges et Carrefours de la XXXVIIe Semaine de Missiologie de Louvain 1968*, [Bruges, 1968], pp. 146-147 : "L'optimisme inspiré au Japon par le Shinto et son orientation vers le monde intérieur l'amènent à considérer Dieu comme n'étant pas totalement différent de l'homme. Bien plutôt le théisme japonais tend vers la participation et l'identification. Les dieux sont proches et l'homme ne se sent ni solitaire ni abandonné. A partir de cette approche, athématique et préréflexe, de Dieu, les Japonais ont élaboré un théomorphisme émotionnellement très riche, qui revêt tous les caractères d'un *cosmocentrisme* explicite. Les dieux sont traités comme des êtres humains, seulement, ils sont plus sublimes. Ce monde conjoint théandrique, typique de l'idéologie shintoïste, explique les aspects particuliers de la sotériologie dans la pensée japonaise. Le salut, au sens le plus large, a été mis en rapport durant toute l'histoire du Japon, avec la gratitude envers les ancêtres, la piété filiale envers les parents et l'absolue loyauté envers l'empereur et l'Etat".

de wereld gerichte houding van de mens tengevolge van zijn steeds toenemende wetenschappelijke kennis⁶.

De Japanse gemeenschap en cultuur bezaten vanuit hun sacrale visie op de wereld de kwaliteiten om deze modernisering aan te pakken zodra ze daartoe de gelegenheid kregen. Daarom verliep ze ook verbijsterend vlug⁷. Deze kwaliteiten waren : de intra-mundane belangstelling, fundamenteel aanwezig in de Shintô en aanvaard door het Boeddhisme waardoor de nadruk werd gelegd op de menselijke activiteit⁸ en de confuciaanse loyauteit en trouw aan familie, land en keizer, erfenis van de *bushidô*. Maar deze modernisatie had niet als direct gevolg dat gemeenschap en cultuur beroofd werden van hun religieuze waarde. Ze moest integendeel dienen om de traditionele waarden te beschermen. De leiders van het nieuwe Japan wilden een combinatie van *Tôyô no Dôtoku*, *Seiyô no Gakugei* (Oosterse Ethiek en Westerse Wetenschap). Dat zagen ze als mogelijk omdat het Confucianisme onderscheid maakte tussen essentiële kennis (de confuciaanse moraal) en praktische kennis (de westerse wetenschap)⁹. Aldus beoogde men ten aanzien van de modernisering selectief te werk te gaan en sloeg men niet voldoende acht op het feit dat de moderne wetenschap en haar realisaties (bv. de technologie) gedragen werden door en de vruchten of de uitlopers waren van het Christendom van het Westen.

Een paar voorbeelden kunnen dit illustreren. Men stelde de keizerlijke troon centraal (Shintô) en riep het Confucianisme ter hulp om te dienen als morele steun voor de natie; het volstaat even de inhoud van het „Keizerlijk Rescript over de Opvoeding” na te lezen om te zien hoe het confuciaanse accent duidelijk merkbaar is in de loyauteit en de filiale piëteit die sterk worden beklemtoond¹⁰; de shintôistische noot blijkt hieruit dat iedereen zichzelf moet toewijden aan de staat en moet bijdragen tot de voorspoed van de keizerlijke troon, die even oud is als hemel en aarde. Dit selectieve standpunt wilde aldus de sacrale dimensie van Japan intact houden en het desacraliseren van gemeenschap en cultuur belemmeren. De modaliteit waarop Japan reageerde op de modernisering was er derhalve geen van directe desacralisatie. In het algemeen bleef de sacrale gronddimensie bewaard hoewel moet toegegeven worden

⁶ Cfr. John Whitney Hall, *Changing Conceptions of the Modernization of Japan*, in: Marius B. Jansen, ed., *Changing Japanese Attitudes Toward Modernization*, Princeton, 1965, pp. 18 en 19.

⁷ Cfr. *supra*, Deel I, H. VI, pp. 195-201.

⁸ Cfr. Hajime Nakamura, *Ways of thinking of eastern peoples: India-China-Tibet-Japan*, Honolulu, 1968, rev. eng. ed., 3d pr., pp. 496-513.

⁹ Cfr. *supra*, Deel I, H. VI, pp. 229-230.

¹⁰ Cfr. *ibid.*, p. 231.

dat toch een onzichtbaar ondermijningsproces op gang kwam. De *Kokka-shintô*, hoewel kunstmatig opgezet sinds 1882, was ook een systeem dat een sacrale visie projecteerde op en insloot binnen het Japanse Rijk. Ook hier werd het Absolute gezien en omschreven binnen de begrenzing van het land van de *Tenno* en was alles intra-mundaan gericht. Deze '*Kokka-shintô*' droeg ertoe bij de Japanners te doordringen met ideeën van een groots verleden, rijk aan tradities, een volk van superieure raciale afkomst, bestemd om te blijven voortbestaan als een eeuwige nationale entiteit en een weergaloze staat te vormen, die geleid werd door een ononderbroken en goddelijke dynastie¹¹. Deze leer werd op school aan de jeugd onderwezen tot aan het einde van de tweede wereldoorlog. Nagae meent dat de prevalerende onverschilligheid van de Japanners ten aanzien van transcendente waarden kan toegeschreven worden aan dit onderwijssysteem¹². We menen echter dat deze onverschilligheid voor het transcendente een karakteristiek is, die de Japanners sinds onheuglijke tijden bezitten.

Een grote verandering trad op na de tweede wereldoorlog toen de staatsshintô werd afgeschaft en de volledige scheiding tussen religie en staat officieel werd doorgevoerd. Men zou kunnen menen dat de desacralisatie radicaal werd doorgetrokken en dat de binding tussen het sacrale en de religies als instituties enerzijds en de gemeenschap en de cultuur anderzijds werd doorbroken. Maar er bestaat een groot verschil tussen wat van bovenaf opgelegd wordt door een officieel besluit van het gezag en de wijze waarop het subject dit besluit verwerkt. Japan werd hierdoor institutioneel gezien inderdaad een gesecculariseerd land. De ordening, waarin Japan de microkosmische concretisatie was van de sacrale makrokosmos, brak, reeds aangevreten door de modernisering, officieel uiteen. Een voorbeeld daarvan is de keizerfiguur, die ontgaan werd van zijn *kami*-zijn en gedegradeerd werd tot een gewoon mens. Maar dat betekent nog niet dat de doodgewone Japanner en de gemeenschap dit als zodanig in het dagelijks leven ook zo accepteerden m.a.w. een officiële verklaring van scheiding van religie en staat brengt wel de jure een desacralisatie mee maar dat betekent niet automatisch dat gemeenschap en individu de facto daardoor gedesacraliseerd zijn.

We moeten dus nog dieper doordringen en nagaan of individu en gemeenschap verder gevoelig blijven voor het sacrale of niet. We gaan dat weer na via concrete voorbeelden. De technologie maakt sinds het

¹¹ Cfr. Sakamaki Shunzô, *Shintô: Japanese Ethnocentrism*, in: Charles A. Moore, ed., *The Japanese Mind. Essentials of Japanese Philosophy and Culture*, Honolulu, 1967, p. 31.

¹² Cfr. Nagae, a.c., p. 27.

einde van de oorlog een geweldige vooruitgang¹³ Hoewel de Shintô achteruit is gegaan, blijft hij een functie in de samenleving uitoefenen en worden er pogingen gedaan tot nieuwe zelfaffirmatie¹⁴ De Japanse samenleving vertoont niettegenstaande duidelijke trends naar individualisering en horizontalisering, nog steeds een vrij verticale opbouw waarin de confuciaanse relaties latent blijven doorspelen De pogingen om het Yasukunischrijn te nationaliseren wijzen in de richting dat het sacrale Japan niet dood is Het succes van de Nieuwe Religies toont aan dat de Japanners op zoek zijn naar sacrale waarden Deze waarden worden geduid midden in dit leven¹⁵

Als men derhalve secularisatie zou gaan zien vanuit een zuiver westerse hoek en haar zou kentekenen door een zich losmaken van het religieuze, een afstand nemen van de ultra mundane, transcendente realiteit, dan komt men voor Japan tot verwondering wekkende conclusies Ziet men derhalve de secularisatie letterlijk als groeiende interesse van de mens voor zijn eigen mogelijkheden en als het onttrekken van terreinen van leven en denken aan religieuze en tenslotte ook aan metafysische overheersing en de poging om deze terreinen te verstaan en erin te leven in termen van wat zij zelf zijn¹⁶, waardoor aldus een radicale breuk ontstaat tussen het sacrale en het profane, dan komt men voor Japan tot verwarrende besluiten Immers de Japanners hebben vanuit hun religieus aanvoelen steeds een sterke interesse gehad voor hun eigen mogelijkheden vanwaar ook hun geschiktheid tot vlugge modernisering Japan hoefde geen terreinen van leven en denken te onttrekken aan religieuze overheersing en deze terreinen recht te laten wedervaren, daar in deze wereld zelf het Absolute te vinden is Het hoefde zich derhalve ook niet te onttrekken aan de metafysische — in de zin van transcendente — overheersing, omdat het die dimensie nauwelijks kende¹⁷ Als men secularisatie het losweken van cultuur en gemeenschap van de invloed van de religie, ziet als een attitude van onverschilligheid ten aanzien van ultra mundane realiteiten, dan is Japan inderdaad een sterk geseculariseerd land en is het dat gedurende heel zijn bestaan geweest Maar dan draagt dat geseculariseerd Japan zeker een heel andere stem-

¹³ Dit wordt meesterlijk aangetoond door Robert Guillain, *Japon trois siècles grand*, Paris, 1969

¹⁴ Cfr *supra*, Deel I, H VII, pp 240-244

¹⁵ Cfr *supra*, Deel I, H VII, pp 264 en 282

¹⁶ Cfr J Sperna Weiland, *Oriëntatie Nieuwe wegen in de theologie*, Baarn, 3e dr., 1967, p 21

¹⁷ Cfr Nakamura, *oc*, pp 350-376 en Charles A Moore ed, *The Japanese Mind Essentials of Japanese Philosophy and Culture*, Honolulu, 1967, p 297 in zijn bemerkingsen over *The Enigmatic Japanese Mind*

pel dan een geseculariseerd Europa of Amerika, omdat het eerste geen christelijke traditie heeft gekend evenmin als een traditie van contact zoeken met het transcendente goddelijke als zodanig, want dit goddelijke is steeds existentieel in het Japanse leven aanwezig geweest. Aldus is een zogenaamd geseculariseerd Japan niet atheïstisch te duiden in westerse zin omdat deze secularisatie zou geleid hebben of leidt tot een totale afwezigheid van het goddelijke. Omdat immers het sacrale voor de Japanners steeds intra-mundaan is geweest, kunnen we dus moeilijk spreken van een secularisatie zoals die in het Westen wordt opgevat. Wat voor de westerling profaan is, wordt in Japan gedragen door een andere gronddimensie, die in laatste instantie sacraal te duiden is — ook al zullen vele moderne Japanners dat niet onmiddellijk kunnen bevestigen, omdat de vraag in klaar afgelijnde woorden „is Japan sacraal of profaan” te scherp is voor een oosterling. Eerder is het zo dat het sacrale en het profane elkaar doordringen. Beide zijn geen afzonderlijke werelden. Zuiver westerse termen zijn hier niet van toepassing !

OVERSTIJGING VAN HET DILEMMA VAN KATHOLIEKE ZIJDE?

In zijn artikel „New Ways of Realizing a Christian Togetherness in Non-Western Countries” schrijft de missioloog Arnulf Camps

„It may well be that in the past missiology did too easily fix a rather western pattern for non-Western churches in order to see quick and concrete results and that thus not enough attention was paid to the necessity of letting non-Western churches being in a process of institutionalization”¹

Camps meent derhalve dat er mogelijkheid moet bestaan voor een middenweg tussen twee extreme polen enerzijds het kopiëren van een westerse kerk in een niet-westerse situatie en anderzijds syncretistische of separatistische bewegingen². Deze middenweg noemt hij „Christian Togetherness”. We kunnen de opinie van deze missioloog over reeds bestaande niet westerse vormen van christelijk samenzijn toepassen niet alleen op de Kerkvormen zelf, maar ook op de indigenisering of de japanisering van het Christendom in al zijn aspecten. Twee vormen van Christendom hebben zich inderdaad in Japan afgetekend zoals bleek uit ons onderzoek. Voor de ene pool staat het westers Christendom, dat nog steeds overheersend is. Voor de andere pool kunnen we verwijzen naar de houding van sommige protestantse Japanners vlak vóór en onder de oorlog. Om aan te duiden dat de tweede pool ook van Japanse niet-christelijke zijde aanwezig is volstaat het te verwijzen naar de christelijke elementen, die hun weg gevonden hebben in de Nieuwe Religies³.

Wat de Katholieke Kerk betreft, zijn we nu gekomen bij enkele voorlopers waar de wil om de weg tussen de twee polen te bewandelen en om het dilemma te overstijgen, aanwezig is. Deze pogingen zijn welis-

¹ Arnulf Camps, OFM, *New Ways of Realizing Christian Togetherness in Non Western Countries. A Missiologist's Contribution*, in *Religion, Kultur und sozialer Wandel. Religion, Culture and Social Change. Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie - International Yearbook for the Sociology of Religion*, Band V (1969), Köln/Opladen, p. 182.

² Cfr. *ibid.*, p. 192.

³ Cfr. *supra*, Deel I, H. V, pp. 184-189 en H. VII, pp. 250-274.

waar nog schaars maar toch kunnen reeds enkele namen vermeld worden: Rzepkowski, Kishi, Nebreda, Dumoulin, Inoue, Heinrichs, Spae, enz. Zeer talrijk zijn ze nog niet en hun publicaties zijn te zien als aanzetten: ze dragen nog te veel een interpretatief en vergelijkend karakter. In die zin kunnen hun inspanningen nog maar voorbereidend werk genoemd worden. Men moet daarom nog verder doorstoten zoals Spae schrijft:

„... the time has come to leave this first and most necessary stage behind. We must now move from translation, interpretation and imitation to creative application. Japan awaits a Christian theology which is unmistakably „Japanese” - in its spirit, its inspiration, and its overwhelming concern for an affective and effective encounter of Christianity with her people”⁴.

I PARTIELE BENADERINGEN

De pogingen variëren naar de verschillende auteurs en hun terreinen van specialisatie en belangstelling.

In hun streven naar een dialoog met het Japanse denken hebben verschillende auteurs de vraag gesteld naar de mogelijkheden die het thomisme zou kunnen bieden. Pierre Humbertclaude wijst die mogelijkheid af⁵. Vincent-M. Pouliot erkent de moeilijkheden die oprijzen tussen het thomisme en het Japans denken, maar verwijst daarbij naar de methode die Thomas zelf uitgewerkt heeft om de andersdenkenden te benaderen in zijn „Summa Contra Gentiles”⁶.

Een diepere studie van de hand van Rzepkowski⁷ tracht aan te tonen dat het thomistisch denken voor Japan betekenis kan hebben maar dan, naar onze mening, een zeer begrensde betekenis. De auteur stelt het Japans denken tegenover de thomistische logica en het westers zijnsbegrip tegenover het Japanse „Niets”; daarbij tracht hij ook de brug te slaan tussen de verschillen. Daarna geeft hij een proeve van een theo-

⁴ Cfr Joseph J. Spae, *Christianity Encounters Japan*, Tokyo, 1968, p. 203.

⁵ Cfr Pierre Humbertclaude, SM, *Petit Guide Culturel à l'Usage du Missionnaire*, Tokyo, 1948, pp. 70-77. We citeren: "Il (Saint Thomas) avait composé sa Somme pour notre usage, celui de catholiques vivant parmi les catholiques" (p. 72).

⁶ Cfr Vincent-M. Pouliot, OP, *La Philosophie de St Thomas a-t-elle une Mission à remplir en Extrême-Orient?*, in MB, Vol IX (1955), pp. 482-491 en Vol X (1956), pp. 108-116.

⁷ Cfr Horst Rzepkowski, SVD, *Thomas von Aquin und Japan Versuch einer Begegnung*, St. Augustin/Siegburg, 1967.

logische ontmoeting tussen thomisme en Japan⁸. De begrenzing van deze studie ligt in de toespitsing op de Zen. Rzepkowski meent dat het onderscheid tussen Thomas en Japan wel een feitelijkheid is, maar niet onoverbrugbaar en niet absoluut. Het verdienstelijke van Rzepkowski's werk, dat er zich slechts op beroept een „poging tot ontmoeting” te zijn, ligt hierin dat het een der grote figuren van het christelijk Europees denken aan Japan wil duidelijk maken.

Een gelijkaardige deelstudie is die van Kishi⁹ die centreert rond een analyse van de cognitieve kennis in Zen en thomisme. Het is een vergelijking tussen gegevens uit de Zen met de gedachten van Thomas vooral met betrekking tot de transcendentie en de immanentie van God en tot de godsexperiëntie. De vergelijking is bedoeld om te komen tot een erkenning in de Zen van de waarde van de menselijke inspanning om God te vinden, te zien en God te worden.

Een andere bijdrage die kan beschouwd worden als een poging om het dilemma te analyseren en te overstijgen, werd geleverd door Alfonso M. Nebreda en betreft het gebied van de pre-evangelisatie in relatie tot de Japanse universiteitsstudenten¹⁰. Hij maakt een duidelijk onderscheid tussen pre-evangelisatie, kerygma, catechese en homelie. Voor diegenen die nog geen contact zoeken met de Kerk of nog maar in het eerste contactstadium verkeren, mag men de catechismus voor christenen bestemd, niet gebruiken. Een heel bijzondere benaderingswijze is hier vereist. Er moet namelijk een atmosfeer van verwachting geschapen worden waardoor deze mensen gedisponeerd worden om de evangelische boodschap te ontvangen. Daarvoor is het nodig hen te leren kennen. Nochtans valt het op dat Nebreda de Japanse godsdienstigheid nogal negatief benadert en niet genoeg de religieuze gronddimensies van de Japanners waardeert. Zo bv. duidt hij de van nature materialistische ingesteldheid van Japan niet vanuit een religieus perspectief en is voor hem Japan een der meest geseculariseerde, agnostieke en atheïstische lan-

⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 52-68.

⁹ Cfr. Augustin Hideshi Kishi, *Spiritual Consciousness in Zen from the Thomistic Theological Point of View*, Osaka/Montreal, 1966.

¹⁰ Cfr. Alfonso M. Nebreda, S.J., *Jalones para una Preevangelizacion en Japon. El universitario japonés frente al Mensaje*, Estella, 1964. Het betreft hier drie hoofdstukken van een proefschrift in de theologie nl. Crisis in de Japanse missie?, Een fundamentele distinctie: het kerygma en de catechese, De pre-evangelisatie: noodzakelijkheid en eisen. Materiaal werd samengevat in Nebreda's artikel: *Japanese Mind and Christian Message*, in: *Buddhism (Studia Missionalia XII)*, Rome, 1962, pp. 129-156 en in een ander artikel dat dieper op de problematiek ingaat: *Conversion, Keystone of the Missionary Process*, in: J.M.B., Vol. XVII (1963), pp. 481-489. Cfr. ook *Kerygma in crisis?*, Chicago, 1965.

den ter wereld. Daaruit resulteert dan ook een soort apologetische neiging van de auteur, die wel accommodatiepunten ziet met het Christendom, maar er nog niet aan toe is de religieuze grondconceptie van de Japanner onder ogen te zien. Nebreda's denken herinnert de missionaris eraan dat er in Japan nog heel veel moet gebeuren in verband met de benadering van de niet-christen. Hij doet in ieder geval nadenken over het falen van de verkondigers in hun poging de religieus-culturele dimensies in de catechetiek te betrekken.

Het probleem van de japanisering van het Christendom kan echter ook bekeken worden vanuit de psychologische en gevoelsmatige achtergrond. Dat wordt op indringende wijze gedaan door Inoue Yôji¹¹, die ervan uitgaat dat een volk, gegroeid uit een bepaalde cultuur, een andere vreemde cultuur niet helemaal kan assimileren, omdat dit volk zijn eigen psychische en gevoelsmatige kwaliteiten behoudt. Het Christendom schoot geen wortel in het hart van Japan omdat het met die kwaliteiten geen rekening hield. Andere westerse ideologieën werden door de Japanners wel aanvaard omdat ze zich aanpasten aan de Japanse mentaliteit; het Christendom echter bleef *batakusai* (het behield zijn vreemde geur), omdat het blijkbaar niet kon gescheiden worden van de westerse gevoelsmatigheid. Is deze scheiding inderdaad onmogelijk dan blijft er voor de Japanner — gesteld dat hij het christendom wil aannemen — niets anders over dan het maar over te nemen zoals het is; maar dat betekent dan ook dat de Japanner moet verzaken aan zijn eigen psychologische en gevoelsmatige structuur wat dus neerkomt op autodestructie. Dus het hoofdprobleem van het Christendom in Japan is:

„If to abandon the true feeling based on a peculiar psychic structure invites the danger of self-destruction, and if the Japanese people cannot possibly forsake this character feature, how then can Christianity, without changing its essence, be transplanted in Japanese spiritual soil ?”¹².

Het Christendom echter transcendeert alle culturen en is universeel. Dus kan het ook aangepast worden aan Japan zonder essentiële veranderingen te ondergaan. Historisch gezien bestond het Christendom nooit in een zuivere vorm, want het was steeds geworteld in een particuliere cultuur; zo was er een joods Christendom en is er een westers Christendom. De apostelen en de grote christelijke denkers hebben het in andere culturen ingebed met behoud van hun eigen psychische en gevoels-

¹¹ Cfr Inoue Yôji, *Kirisutokyô no Nihonka*, in *Risô* (maart, 1963), pp. 1-9, ook in J.M.B., Vol XVII (1963), pp. 381-387; Engelse vertaling onder de titel *Adapted Christianity*, *ibid.*, pp. 409-416. Wij gebruiken hier de Engelse vertaling

¹² Cfr *ibid.*, p. 412

matige kwaliteiten. Zo heeft Thomas van Aquino zijn geloof beleefd niet met de joodse cultuur als achtergrond, maar met de Westeuropese cultuur van zijn tijd, die sterk steunde op de Grieks-Romeinse. Hij vertolkte trouwens ook zijn geloof via de aristotelische filosofie. De reden nu waarom Japan het Christendom niet aannam, ligt in het feit dat men het westers Christendom gelijkstelde aan het Christendom als zodanig. Vreemde ideologieën die vatbaar waren voor modificatie werden aanvaard in de mate dat ze de eigen psychische structuur van de Japanners niet verwrongen. De christelijke geloofsact echter eist de hele persoon op. Vandaar dat de Japanners op een of andere wijze aanvoelden dat ze, door het Europees Christendom te aanvaarden, gevaar liepen voor autodestructie, die resulteert uit de onvoorwaardelijke overgave van hun eigen gevoelens en psychische structuur. Daarom weerstonden ze aan een westers Christendom. Ze verloochenden hun verleden niet in die zin dat ze hun eigen wijze van de waarheid te benaderen behielden nl. door supra-conceptuele intuïtie en experiëntie.

Inoue waarschuwt echter ook tegen overadaptatie van het Christendom aan de Japanse gevoelswaarden, omdat het daardoor zou kunnen verminkt worden. Om dat gevaar te voorkomen moeten de Japanse christenen in navolging van de christelijke denkers van de eerste Europese Kerk reflecteren en handelen vanuit de suprematie van hun geloof in Christus. Daarbij moeten ze nagaan hoe deze oude denkers hun eigen Griekse cultuur naar Christus toe brachten en dat ze grote filosofen als Socrates en Plato beschouwden als mensen, die reeds op een of andere wijze deel hadden aan Christus' licht. De Japanse christenen moeten aldus ook vertrekken vanuit Christus en hun cultuur naar Christus toe brengen. Zo zullen de Japanse karakteristieken duidelijk tot uiting komen in een Japans Christendom. Door christen te worden wordt men immers geen Amerikaan of Europeaan. Alleen wanneer elke christen in Japan een volledig „Japans” christen wordt zal ook het Christendom „Japans” worden.

Deze mening van Inoue is een duidelijk pleidooi voor een Christendom dat verbonden wordt met de karakteristieken die de Japanners van oudsher bezitten. Het is maar natuurlijk dat mensen van verschillende afkomst elkaar ontmoeten in dezelfde moderne situatie en dat nochtans hun situatie verschillend is van elkaar omdat deze een andere historische achtergrond heeft. De moderne situatie van elk volk kan immers maar begrepen worden als men rekening houdt met de uit het verleden afkomstige en nu levende karakteristieken¹³. We moeten hier nochtans

¹³ Cfr H. Waldenfels, *Het geestelijk klimaat van Japan en het christendom*, in, *Concilium*, II (1966), nr 9, p. 153.

opmerken dat het niet de bedoeling is van Inoue terug te grijpen naar de oude traditionele vormen die op dit ogenblik irrelevant zijn omdat ze niet meer leven, maar wel naar de nu levende psychische en gevoelsmatige structuur van de Japanners, die ze sinds onheuglijke tijden bezitten. Wel hadden we graag gehad dat hij deze structuur ook een meer expliciet religieuze dimensie zou gegeven hebben waardoor zijn dialogale houding nog duidelijker naar voren zou kunnen komen. Het valt ons ook op dat hij deze structuur minstens impliciet duidt als staande onder Gods licht zoals ook de oude christelijke denkers niet ontkennen dat de Griekse filosofen Christus' licht bezaten. Verder ziet Inoue een zekere spanning tussen Christendom en Japanse gevoelsmatigheid; vandaar zijn waarschuwing tegen overdreven aanpassing maar jammer genoeg ontwikkelt hij dat niet duidelijk¹⁴.

Hoewel we reeds vroeger in ons werk de naam van Heinrich Dumoulin¹⁵ vermeldde, moeten we nu terugkomen op deze grote kenner van de religieuze eigenheid van het Oosten om zijn positieve houding te onderstrepen. Door heel zijn „*Östliche Meditation und Christliche Mystik*”¹⁶ speelt sterk de overtuiging van de waarde van de religies van het Verre Oosten en van de mogelijkheid van een dialoog tussen het Oosten en het Westen omdat alle mensen in hun natuur gelijk zijn en streven naar dezelfde laatste lotsbestemming. Daar hij deze dialoog wil bevorderen gaat het bij Dumoulin niet meer om aanpassing aan zeden, gebruiken en bijzonderheden van vreemde volken. De Kerk moet het totale geestesstreven van de oosterlingen begrijpen en tot vervulling brengen door verkondiging van het christelijk geloof en door wezenlijke gestaltegeving van het vroomheidsbelevens¹⁷. Hij erkent zoals Inoue dat het verdisconteren van de psychologische structuur en van de gevoelsmatigheid van de oosterling belangrijk zijn voor de inworteling van het Christendom. Hij meent echter dat men daarbij nog dieper moet doorstoten. De katholieke theologie van de 20ste eeuw bezit daarvoor de mogelijkheden vooral omwille van haar visie op de heilsgeschiedenis, de Christologie, de organische opvatting over de Kerk en het opgenomen zijn van de hele kosmos in het goddelijk heilswerk. Indien het de christelijke geloofsverkondiging lukt die nieuwe theologische inzichten in eenvoudige taal uit te drukken, kan ze in het hart van de oosterling een antwoord opwekken dat verrijkend is voor het Christendom. Immers

¹⁴ Cfr. Inoue, *a.c.*, p. 415.

¹⁵ Cfr. *supra*, Deel II, H. II, p. 57.

¹⁶ Heinrich Dumoulin, *Östliche Meditation und Christliche Mystik*, Freiburg i. B./München, 1966.

¹⁷ Cfr. *ibid.*, p. 26.

de oostelijke spiritualiteit, die met het bijbels denken verenigbaar is, kan samenvloeien met die van de westerse christen. De overgave aan een Absoluut Gij kan aan de ontmoeting met de persoonlijke God, een kosmische betekenis en een geestelijke diepte geven, die eigen zijn aan het Oosten en die het Westen mist¹⁶. West en Oost zijn dus niet gescheiden door een onoverbrugbare kloof.

Dumoulin vergelijkt de oosterse meditatie en de westerse mystiek; hij beschrijft en analyseert het spirituele leven in de bevrijding van de geest door ascese; hij behandelt de intuïtie en de beroering met het Absolute waarin hij aandacht schenkt aan de via negativa als gemeenschappelijke weg van Oost en West om dit Absolute te bereiken. Daarna bespreekt hij „wereld” en „Zelf” in betrekking tot de meditatieve weg in de oosterse meditatie en in de intuïtieve zelfkennis. Deze zelfkennis wordt dan geconfronteerd met het denken van het Westen aan de hand van Richard van St. Victor (overleden in 1173). Vervolgens heeft hij het over de boeddhistische meditatie in christelijk perspectief. Het gaat hier vooral over de Zen en de weg tot de verlichting door de *zazen*. Hier vooral ontdekt Dumoulin affiniteiten met het Christendom.

De inhoud van het werk is gebaseerd op een bewuste keuze van die aspecten in de christelijke mystiek en de oosterse meditatie waardoor een vergelijkende studie mogelijk wordt en waarbij dan ook vooral de aandacht gaat naar de klassieke hogere vorm van oosters denken zoals bv. de Zen. Hieruit mag men echter niet besluiten dat het hele Oosten en in het bijzonder Japan zou leven in deze hogere sfeer. Daarom zouden eigenlijk ook de mystieken uit het populaire Amidisme moeten behandeld worden. In het aanroepen van Amida door het *nenbutsu* verbinden zich én meditatie en devotie¹⁹. De religieuze waarde van het Amidisme wordt trouwens ook van christelijke zijde aangenomen, aldus Dumoulin²⁰.

Als bijdrage voor de dialoog tussen Oost en West is het werk van Dumoulin niet te onderschatten hoewel hij geen eigenlijke theologie voor het Oosten ontwikkelt. Het betreft hier dus een waardevolle maar slechts partiële benadering van de problematiek, die perspectieven oproept tot het overstijgen van het dilemma.

De afstand tussen de innerlijke weg van de christelijke gebedservaring

¹⁸ Cfr. *ibid.*, p. 45.

¹⁹ Cfr. *ibid.*, p. 207.

²⁰ Cfr. *ibid.*, p. 204: "Der Glaube an Amida, den Buddha der Weisheit und des grossen Erbarmens, hat in Ostasien die weiteste Verbreitung gefunden, und wir dürfen annehmen, dass ihm im göttlichen Heilsplan, der alle Menschen umfasst, eine hervorragende Rolle eignet. Auch heute noch wird der Amida-Kult von vielen buddhistischen Frommen eifrig gepflegt. Seine religiöse Werthhaftigkeit ist oft von christlichen Theologen und Missionaren anerkannt worden".

in engere zin en van de innerlijke weg van het Zen-boeddhisme is niet onoverbrugbaar. Dat beklemtoont Dumoulin eveneens naar aanleiding van contacten tussen christenen van verschillende confessies met Zen-boeddhisten. Een dergelijk expliciet contact heeft hij gehad op een vergadering te Oiso in 1967²¹. Beide wegen zijn complementair en tegelijk elkaars tegenhangers. Zwijgend mediteren is oosters, dialogisch bidden is westers. Maar dit dialogisch bidden leidt de christen tot een persoonlijke Godsontmoeting, die uitmondt in een zwijgen en een volkomen eenvoudigheid. Daar wordt het goddelijk mysterie ervaren als bovenpersoonlijk en als oneindige liefde waarbij woorden en begrippen verzwinden. Daaruit ontwikkelde de christelijke spiritualiteit de negatieve theologie — zoals hij ook schreef in zijn „Östliche Meditation und Christliche Mystik” — die in de diepte verwant is met de oosterse weg van de negatie²². De verantwoordelijkheid ten aanzien van de medemens en de maatschappij is wezenlijk ingesloten in het Christendom en in de Zen-ervaring ; voor de christen betekent dat het vinden van God in de broeder ; voor de boeddhist is de broederlijke dienst vanzelfsprekend omdat er voor de verlichte mens geen onderscheid bestaat tussen de ander en het eigen „Ik” maar uiteindelijk blijft dit besloten binnen de kosmische orde²³. De dialoog tussen de godsdiensten wordt dan als volgt omschreven :

„ ... wij spreken met elkaar in het besef van de gemeenschappelijke grondslag en met het oprechte verlangen naar dieper wederzijds begrip in innerlijk respect en hartelijke sympathie, om van elkaar te leren en zo mogelijk met elkaar samen te werken tot welzijn van heel de mensheid”²⁴.

Voor de Aziatische godsdienstige niet-christen is niets zo aanmatigend als de christelijke overtuiging alle andere godsdiensten in zich te willen opnemen en te absorberen. De christelijke dialogale houding bestaat erin, aldus Dumoulin, de anderen ook ernstig te nemen in hun anders-zijn; maar het oecumenisch gesprek mag niet als doel hebben het bekeren of ompraten tot het christen worden en nog veel minder een soort syncre-

²¹ Cfr. H. Dumoulin, *Dialoog in opbouw. Over een gesprek tussen godsdiensten in Oiso (Japan) van 27 maart - 1 april 1967*, in: *Concilium*, III (1967), nr 9, pp. 147-148. Cfr. ook zijn *Christlicher Dialog mit Asien*, München, 1970, pp. 49-62.

²² Over deze negatieve theologie, cfr. ook W. Johnston, *De dialoog met zen*, in: *Concilium*, V (1969), nr 9, pp. 132-133, 135 en 137.

²³ Cfr. H. Dumoulin, *Dialoog in opbouw. Over een gesprek tussen godsdiensten in Oiso (Japan) van 27 maart - 1 april 1967*, in: *Concilium*, III (1967), nr 9, p. 156.

²⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 160-161.

tisme of een hogere eenheid tussen de religies tot stand te brengen. Het opnemen van de andere in het christen-zijn, hoe rechtmatig en diep theologisch gefundeerd vanuit christelijk standpunt, is niet bruikbaar in de dialoog²⁵. We menen dat Dumoulin een eigen begrip van dialoog hanteert. Een echte dialoog kan ons inziens alleen maar plaats vinden als christen en boeddhist zich uitspreken vanuit hun diepste overtuiging en waarbij gehoopt wordt dat de andere toegankelijk zal worden voor die overtuiging en ze tot de zijne zal maken. Daarbij moet ook de bereidheid aanwezig zijn het risico te lopen gewonnen te worden voor de geloofshouding van de andere. Waarom zouden we dan als christen de dialoog niet mogen zien als een gezamenlijke reflectie met de boeddhist op datgene wat we gemeenschappelijk bezitten en op datgene waardoor we van elkaar verschillen in de vaste hoop dat Christus aan het eindpunt van deze reflectie zal staan?

Recente bijdragen over de dialoog met het Boeddhisme vinden we eveneens bij Johnston²⁶. Deze meent dat het in het huidige stadium van het gesprek tussen christenen en Zen-boeddhisten bijna onmogelijk is vastgelegde formules naar voren te brengen. Daarover zijn én christenen én boeddhisten het eens. Wel kan men het eens zijn over waarden. Met formules bedoelt Johnston geobjectiveerde waarheden omdat deze alleen maar grenzen aanbrengen en niet de plaats kunnen innemen van de directe ervaring waar de Zen naar streeft. De bedoelde waarden zijn: wijsheid, stilte, meditatie, mystiek, onthechting, armoede en celibaat²⁷.

²⁵ Cfr. *ibid.*, p. 160.

²⁶ Cfr. W. Johnston, *a.c.*, pp. 129-139.

²⁷ Cfr. *a.c.*, p. 136: "In feite voelt men, als men een beetje leeft en spreekt met zen-boeddhisten, de ontzaglijke paradox, dat godsdiensten die dogmatisch zo verschillen op het praktische vlak zoveel op elkaar gelijken". Andere bijdragen over de Zen die hier niet geanalyseerd worden omdat ze in dezelfde lijn liggen, zijn: William Johnston, S.J., *Zen and Christian Mysticism. The Problem of Reason and Irrationality*, in: J.M.B., Vol. XX (1966), pp. 494-500 en *Zen and Christian Mysticism. The intuitive Approach to Morality*, *ibid.*, pp. 608-615; John Kakichi Kadowaki, S.J., *Towards a Better Understanding of Zen Buddhism*, *ibid.*, Vol. XXIII (1969), pp. 611-619; Rose Marie Cecchini, *Dialogue with a Buddhist Nun on Life after Death*, *ibid.*, Vol. XXIV (1970), pp. 44-48; Maurus Heinrichs, O.F.M., *Zen zwischen Sein und Schein*, in ZMR., XLIX Jg. (1965), pp. 270-294 waaruit we volgende kritische opmerking lichten: "Während im Osten der Zenbuddhismus nur eine der vielen Gestalten des Buddhismus ist, wurde im Westen Zen so hochgespielt, dass für viele Zen einfach gleich Buddhismus ist. Freilich wird von andern die ursprüngliche Verbindung zwischen Zen und Buddhismus fast völlig übersehen, so dass aus Zen ein in sich stehendes Phänomen gemacht wird. Diese Herauslösung des Zen aus seiner Verbindung mit dem Buddhismus geht bei vielen so weit, dass sie glauben, Zen üben zu können, ohne auf diese Beziehung zum Buddhismus achten zu müssen. So wird aus Zenbuddhismus ein Zensnobismus... (p. 270).

Het Boeddhisme — en vooral de Zen — is allereerst een spiritualiteit, een wijze van leven. Daarom gebruikt het ook een beschrijvende taal, die een ervaring uitdrukt veeleer dan een objectieve verwoording. De dialoog met de Zen moet derhalve een grote aandacht schenken aan de religieuze ervaring, hoewel ten slotte toch een brede en diepe theologie deze ervaring zal moeten uitspreken.

Pouliot, Rzepkowski, Kishi, Nebrada, Dumoulin en Johnston behandelen slechts bepaalde themata van de Japanse religiositeit en beperken zich hoofdzakelijk tot vergelijkende studies. Enigszins penetranter zijn de gedachten van Heinrichs over de ontmoeting tussen katholieke theologie en Aziatisch denken. Zijn werk „Katholische Theologie und Asiatisches Denken”²⁸ is nochtans geen systematisch uitgewerkte oosterse en op Japan direct toepasselijke theologie, maar is veel meer een aanzet, een breed doorschouwen van de beide domeinen van oosters en westers denken waarin hij vooruitspringende elementen tracht te ontdekken en uit te diepen. Heinrichs erkent de rijkdom die eigen is aan de vele volken waarmee de Kerk niet alleen moet rekening houden, maar waar zij ook steeds dieper moet ingroeien. In die rijkdom moet zij zich ook kunnen uitdrukken en ontwikkelen om het Rijk Gods bij de volken uit te bouwen. Dat dit kan en moet is voor hem duidelijk :

„Wenn es also eine Entwicklung der Kirche gibt bis zum Ende der Zeiten, dann ist nicht einzusehen, weshalb die Völker nach der Menschwerdung Gottes nur passiv evangelisiert werden sollten, ohne dass es ihnen gegeben wäre, mit ihrer Eigenart und individuellen Ausformung zum Wachsen des Reiches Gottes beizutragen”²⁹.

De Kerk is in haar groei niet definitief gebonden aan de westerse cultuur, maar kan in elke cultuur ingaan. Daarom gaat Heinrichs in op de steeds voor de hand liggende vraag naar de affiniteiten tussen Christendom en het Oosten. Deze vraag rijst steeds opnieuw en schept steeds fundamentele problemen wanneer het Christendom in contact komt met andere religieuze en filosofische systemen. Deze problemen doordenkt Heinrichs onder een aantal topics.

Er is het Japanse levensgevoel dat een „Gesamthaltung” is van leven, denken en voelen als een eenheid. Aan de hand van twee Japanse auteurs, Kurita Mototsugu en Nakamura Hajime, wordt dit levensgevoel geanalyseerd en in enkele trekken weergegeven : natuurverbondenheid, eerbied voor de etiquette, aanleg voor het intuïtief grijpen naar de werkelijkheid waarbij het concrete op de voorgrond staat, solidariteit met

²⁸ Cfr. Maurus Heinrichs, *Katholische Theologie und Asiatisches Denken*, Mainz, 1963.

²⁹ Cfr. *ibid.*, p. 15

de familie en aanleg voor syncretisme. Dat levensgevoel reflecteert zich ook in de Japanse taal ; vandaar de moeilijkheid voor het Christendom om zich in deze taal adequaat uit te drukken. Het onderscheid van denken tussen Oost en West wordt geïllustreerd met het voorbeeld van Nishida Kitarô, de Japanse filosoof, die sterk denkt vanuit de Zen.

Het Katholicisme bezit een absoluutheidsaanspraak, die dikwijls de andere religies ergert. Tegenover deze absoluteitheid stelt Heinrichs het relativisme van de oosterse religies waarin hij tevens de aanwezigheid van reddende waarden erkent. Aandacht wordt ook geschonken aan het zwijgend geheim van God, een thema dat terug te vinden is in het Oosten, de heilige schrift en de patristiek en waarin Oost en West niet zozeer tegenover elkaar staan maar op elkaar kunnen inspelen. Het Westen spreekt veel over God in termen van niet-zijn om daarmee zijn zijnsvolheid uit te drukken ; dat is in overeenstemming met het Oosten dat de allerlaatste realiteit duidt als het „Niets”, zoals uitgewerkt wordt in de Tendai en de Zen en waardoor men het onuitsprekelijke van de diepste werkelijkheid in menselijke termen uitdrukt. Uitvoerige aandacht wordt door Heinrichs ook besteed aan de goddelijke transcendentie en immanentie ; beide zijn eigen aan het Westen ; Japan echter beklemtoont de immanentie zo sterk dat ze tot de enige werkelijkheid verheven wordt waardoor tenslotte het Absolute nergens anders te vinden is dan binnen deze wereld. Ook de christelijke scheppingsidee, gezien als spel van God en de voor God spelende schepselen, wordt onderzocht in haar theologische betekenis voor het Oosten. Het Oosten spreekt ook veel over het *Tao*, de Weg. In de bijbel laten Gods wegen ons God zelf kennen. Ze zijn tevens het oerbeeld van de wegen van de mens. Christus noemt zichzelf ook de Weg. Bij de kerkvaders en kerkelijke schrijvers wordt het Christendom de levensweg genoemd. Hier zijn het Oosten en het Westen aan elkaar verwant, omdat voor het Oosten de religie een weg is. Zo spreekt men over de „Weg van Boeddha” (*Butsudô*) om het Boeddhisme aan te duiden, de „Weg van de Kami” (*Kannagara no Michi* of *Shintô*), de „Weg van Confucius” (*Judô*) en het Taoïsme dat kortweg *Tao* of „Weg” heet. Aldus zou men het Christendom als levensweg kunnen doen aanknopen met de oosterse overtuiging dat de mens zich moet richten naar de „Weg van de Hemel”. Toch moet men zich hoeden ongenueanceerd de leer van het *Tao* te verchristelijken, want *Tao* dient ook om de wet van de dingen — dus een onpersoonlijk begrip — uit te drukken. Toch zijn bepaalde aspecten van het *Tao* positief te zien. In het Oosten geldt het als het grote, aan de grondslag van alles liggende geheim. Hierbij sluiten uitspraken aan over God als zwijgen, geheim, afgrond, oergrond, enz. De mens moet leven overeenkomstig de ordening ingesteld door het *Tao*. In dat perspectief gezien zou het beter

zijn voor het Oosten de mens niet eenzijdig te definiëren met de westerse uitdrukking van redelijk wezen (animal rationale) maar als ethisch wezen (animal ethicum vel morale). Verder spreekt men in het Oosten — vooral in Japan — veel over het existentialisme of kortweg „levensfilosofie”. Voor de bijval van het existentialisme kan wel de existentie-angst meegespeeld hebben door de geweldige schokken van de laatste decaden en het ineensinken van vele fundamentele waarden. Maar Heinrichs gelooft niet dat daar de eigenlijke reden ligt van de populariteit van het existentialisme. De angst als belevenis van de in vraagstelling van alle eindige dingen en als ervaring van het „Niets” is precies niet de grondhouding van de oosterling. De ervaring van het „Niets” betekent in het Oosten veeleer zekerheid, geborgenheid en thuis-zijn in het eerste principe, dat door het „Niets” wordt uitgedrukt. Het „Niets” wekt bij de oosterling geen afkeer maar vertrouwen op. Het existentialisme trekt het Oosten aan doordat existentie daar verstaan wordt als de volheid van het „Zijn”³⁰. Deze volheid drukt zich uit in de Weg, die weliswaar voor elke mens een bijzondere Weg is maar die ook exemplarisch verschijnt in het *Tao*, „de” Weg. Bij het bewandelen van zijn Weg groeit de mens in levende lijve steeds dieper in zijn existentie in.

Tot slot van zijn studie gaat Heinrichs de toekomst van de oosterse tradities na. Hij onderzoekt de nieuwe trends zoals sociale veranderingen, technologie, natuurwetenschappen, democratiseringsproces, enz. en hij overweegt de kansen van het Christendom in het Oosten. Het ware daarbij verkeerd de ondergang van de andere religies te wensen daar het Christendom hun vervulling is. Daarbij schrijft hij dat ook het Christendom zijn volle vervulling nog niet bereikt heeft :

„... entscheidend ist doch die Tatsache, dass auch das Christentum noch „Religion auf dem Wege” ist und die volle Strahlkraft und Leuchtkraft der restlosen Erfüllung noch nicht für sich in Anspruch nehmen kann”³¹.

Hij waarschuwt tegen het blinde en dikwijls nutteloze vertrouwen op voorbijgestreefde tradities en organisatorische zekerheid. Verdere studie van de oosterse religies is noodzakelijk omdat ze de Kerk andere vragen in andere bewoordingen toespelen, die niet kunnen opgelost worden binnen het kader van de oude theologische schemata. Dit brengt ook het

³⁰ Ongeveer dezelfde idee vinden we terug in Heinrichs' artikel : *Cultural and Temporal Perspectives in Presenting the Faith*, in : *Teaching All Nations*, Manila, Vol. IV (1967), p. 145.

³¹ Cfr. Heinrichs, *Katholische Theologie und Asiatisches Denken*, Mainz, 1963, p. 251.

voordeel mee dat men aldus leert zien wat het eigenlijk geloofsgoed en wat het historisch kleeft van dit geloofsgoed is.

Heinrichs' ideeën zijn zeer waardevol maar naar onze mening nog onvoldoende. Hij verzamelt materiaal dat in aanmerking kan komen voor een oosters Christendom, maar het ganse geheel blijft bij een aanzet en een voorstudie.

In de titel van zijn werk gebruikt hij de uitdrukking „Asiatisches Denken“, die enige verwarring kan stichten. Immers het Nabije en Midden Oosten kunnen ook onder dit woord begrepen worden en die worden nochtans niet behandeld. Daarbij komt ook nog dat hij in zijn beschouwingen verschillende zeer belangrijke sectoren van het Aziatisch denken — en vooral dan van het Japans denken — onberoerd laat. Wij hebben de indruk dat het Aziatisch denken ook nogal statisch gezien wordt vanuit enkele grote figuren uit het verleden en dat heel Japan beheerst wordt door de Zen, die hoewel fundamenteel voor de Japanse cultuur, in feite niet de hele Japanse massa boeit. Met reden zou men derhalve van Heinrichs verwachten dat hij in zijn denken ook andere grote stromingen uit de Japanse religieuze wereld zou confronteren met het Christendom bv. het Amidisme en het Nichirenisme, die we op onze dagen sterk terugvinden in de Nieuwe Religies, die een niet gering aantal vurige aanhangers hebben. Die confrontatie volgt echter niet. Ook de analyse van het Japanse levensgevoel waarmee hij zijn werk begint komt niet helemaal tot haar recht in de verdere uitwerking van zijn ideeën. Zeer belangrijke facetten van het Christendom worden ook niet voldoende belicht: te weinig aandacht wordt geschonken aan de Christus-figuur als definitieve openbaring van God en aan God zelf, die in laatste instantie drie-persoonlijk is. Wellicht is dit tekort te wijten aan de zware klemtoon die gelegd wordt op de transcendentie- en immanentiebegrippen. Zeer verdienstelijk is alleszins dat Heinrichs enkele belangrijke sleutelbegrippen van het Christendom en van het Aziatisch denken bij elkaar bracht³².

³² Hetzelfde vergelijkend karakter draagt een meer recent werk van Heinrichs, *Der grosse Durchbruch. Franziskus von Assisi im Spiegel japanischer Literatur*, Werl Westf., 1969, waarin hij nagaat hoe Japanse literatuur en denken beïnvloed zijn door de „Weg van Franciscus“. Hij wijst op de predispositie van Japan voor de geest van Franciscus en toont door interpretatie van fragmenten van bekende Japanse denkers — waaronder Nishida Kitarô — aan hoe moderne Japanners de persoon en de geest van Franciscus in hun door het Boeddhisme door-drenkte visie verstaan en opnemen. Tegelijkertijd toont Heinrichs aan waar oosters en westers denken en mystiek van elkaar verschillen en vooral op elkaar gelijken. Het is in de religieuze ervaring vooral dat de oosterling zich door Franciscus en zijn visie het meest aangesproken voelt

Waren de in de vorige paragraaf geanalyseerde pogingen om Japan en Christendom dicht bij elkaar te brengen meer van fragmentaire en partiële aard, toch zijn er een paar figuren die ernaar streven Japan en het Christendom in hun geheel te benaderen. Deze figuren zijn de reeds vermelde Heinrichs en Spae. Beide trachten ze het probleem van het dilemma op te lossen door het dieper verwerken van de christelijke boodschap in de totaalconceptie van de Japanse religieuze mentaliteit. Hun benadering van het probleem is dus meer globaal te noemen en kan gekarakteriseerd worden als een eerste poging tot een eigen Japanse theologie. In hoever ze beide daarin slagen zal ons onderzoek moeten uitwijzen.

Heinrichs heeft zijn studie over katholieke theologie en Aziatisch denken laten volgen door twee meer systematisch uitgewerkte artikelen waarin hij een programma voor een oosterse theologie probeert te schetsen. Het betreft hier „Cultural and Temporal Perspectives in Presenting the Faith”, dat algemene principes geeft, en „An Attempt at a Systematic Theology along Eastern Lines of Thought”, dat het kader geeft van een oosterse theologie met aanduiding voor de voornaamste tractaten³³.

In een snel veranderende wereld met daarin een schijnbaar bevroren Kerk, onrustige christenen, niet-christenen en missionarissen, heroplevende godsdiensten en een ontwakend zelfbewustzijn van de volken, is een nieuwe benadering van heel wat problemen noodzakelijk³⁴. Heinrichs maakt onderscheid tussen een seculaire en een theologische situatie. Wat de seculaire situatie betreft staan we met het feit dat oude tradities en nieuwe ideeën met elkaar in conflict liggen en nog niet tot een nieuwe synthese zijn ineengegroeid. Ook de theologische situatie is veranderd waarbij de nadruk valt op de bijbelse oriëntatie, de belangstelling voor de oecumenische beweging en voor de niet-christelijke religies. De Kerk toont een grotere openheid voor de andere christelijke belijdenissen. Wat de niet-christelijke religies betreft is het zo dat, als alle mensen leven in de heilseconomie zelfs zonder Christus te kennen, we het mysterie waarin deze mensen leven — hoe zij dit mysterie ook mogen noemen — nooit mogen scheiden van het „mysterium christianum”. Een nieuwe clarificatie van de christelijke doctrine is mogelijk

³³ Cfr. Maurus Heinrichs, O.F.M., *Cultural and Temporal Perspectives in Presenting the Faith*, in: *Teaching All Nations*, Manila, Vol. IV (1967) pp. 144-161 en *An Attempt at a Systematic Theology along Eastern Lines of Thought*, *ibid.*, pp. 327-339.

³⁴ Cfr. Heinrichs, *Cultural and Temporal Perspectives in Presenting the Faith*, p. 144.

omdat het christelijk mysterie openstaat voor verschillende wegen van realisatie.

„... but the fact that such different possibilities are actually realized lies in the *different self-experience of men* themselves, be it as individuals or as nations”³⁵.

Deze nieuwe clarificaties van het éne christelijk mysterie zijn te verhoppen, zodra dit mysterie is aangepast aan oosterse culturen en religies. Deze hoop wordt bevestigd doordat we zien dat oosterse christenen en niet-christenen zich beginnen uit te drukken over dat christelijk mysterie naar hun eigen religieuze experiënties. Dus Heinrichs legt de nadruk op de religieuze experiëntie en niet zozeer op de religieuze systemen.

Uit de „Verklaring over de Houding van de Kerk ten opzichte van de niet-christelijke Godsdiensten” van Vaticanum II³⁶ blijkt dat de Kerk wil aandacht schenken aan wat christenen en niet-christenen gemeenschappelijk is en met elkaar verbindt; dat zijn dan vooral de existentiële levensvragen, die én in het Christendom én in de andere religies beantwoord worden. Daaruit resulteert een nieuwe theologische situatie met een nieuwe taak, die, aldus Heinrichs, drie problemen stelt: wat kunnen wij aannemen van de filosofieën en de religies uit het Oosten (in de veronderstelling natuurlijk dat er een transformatie plaatsgrijpt), is het noodzakelijk al wat onze theologie en dogmageschiedenis hebben uitgewerkt te blijven meeslepen of kunnen we heenstappen over de elementen die zonder betekenis geworden zijn voor onze tijd in zoverre ze maar de westerse uitdrukking zijn van de theologie en is een eigen (indigenous) theologie mogelijk, gebaseerd op oosters materiaal en denkvormen zoals deze nu voor ons toegankelijk zijn?

Het is aan de hand van het „Decreet over de Missieactiviteit van de Kerk”³⁷ dat Heinrichs de principes tracht op te sporen, die aan de basis moeten liggen van het theologisch onderzoek. Hij maakt onderscheid tussen algemene en enkele praktische principes.

Hij geeft eerst algemene principes. De Kerk heeft aan de theologen nooit een specifiek filosofisch systeem opgelegd; dat kan ze trouwens ook niet, wel kan ze filosofische dwalingen verwerpen indien deze het geloof in gevaar brengen. Waar dus de oosterse filosofie in contradictie zou zijn met het geloof kan de Kerk natuurlijk reageren; anders kan

³⁵ Cfr. *ibid.*, p. 148.

³⁶ Cfr. *Verklaring over de Houding van de Kerk ten opzichte van de niet-christelijke Godsdiensten*, uitgave Katholiek Archief, Amersfoort, nrs 1-2, pp. 7-11.

³⁷ Cfr. *Decreet over de Missieactiviteit van de Kerk*, uitgave Katholiek Archief, Amersfoort, nrs 3, 8-9, 11, 13-14, 16 en 22, pp. 9-11, 23-25, 35-37, 39-43, 47-51 en 67-69.

ze dat niet. Deze oosterse filosofische systemen zijn meestal geconnecteerd met religieuze ideeën, maar dat betekent nog niet dat deze beide identiek zijn. Filosofie en religie gaan beide uit van de gemeenschappelijke grond van de menselijke experiëntie ; dwalingen komen maar voor als ze deze gemeenschappelijke grond op verschillende wijze uitleggen.

Het goedkeuren door de Kerk van bepaalde filosofische systemen impliceert niet dat andere systemen worden uitgesloten. Dat bepaalde systemen zijn goedgekeurd komt omdat ze geëlaboreerd zijn in bepaalde historische situaties. Dat was het geval voor het Westen. In dat verband echter is er nog maar weinig aandacht geschonken aan oosterse filosofieën.

Geen enkel filosofisch systeem noch in het Oosten noch in het Westen kan in zijn geheel worden aangenomen voor de theologie ; deze systemen moeten eerst „gedoopt” worden. Dat wordt bewezen door de geschiedenis. Verder is er ook steeds een zekere eclectische vrijheid geweest voor het kiezen van een filosofisch systeem voor de verdere explanatie van het dogma. Hier hebben neo-platonisme en augustinisme een belangrijke rol gespeeld. Dat is betekenisvol voor het Oosten want het zijn juist deze twee filosofische stromingen die congeniale trekken vertonen met het oosters denken. Zo kan Augustinus weerklink vinden in het Oosten in verband met volgende punten : de combinatie van intellect - gevoel - wil, de experiëntie van het goddelijke en het niet-goddelijke, de filosofie van het leven en van de existentie, de metafysica van de innerlijke experiëntie (experiëntie gevormd door intuïtie en doordrongen door de emotie of de *philosophia cordis*), de artistieke gevoeligheid en receptiviteit voor het schone en de relatie tussen transcendentie en immanentie. Dat is vooral het geval voor de Japanse denkers, die een voorkeur vertonen voor denkers, die aan Augustinus verwant zijn zoals bv. Eckhart, Boehme, Baader, Pascal, enz.

Men moet ook zorgvuldig de formulering nagaan van de dogmatische definities om in staat te zijn onderscheid te maken tussen de bedoelde inhoud, die onafhankelijk is van tijdsveranderingen en de historische vorm, die tijdsgebonden is. De onveranderlijke inhoud kan alleen geformuleerd worden door een beroep te doen op de schrift in het licht van de traditie. Het Oosten heeft daarbij ook het recht zijn eigen religieuze experiëntie te hebben van de christelijke openbaring ; trouwens de vormen van bijbelse openbaring leiden gemakkelijker naar een echte christelijke experiëntie dan de harde vormen van de dogmata. Maar dat neemt niet weg dat de dogmata hun waarde behouden als waarborg tegen verkeerde interpretaties en als klare formuleringen. Veel oosterlingen verwijten het Katholicisme de religieuze experiëntie te verwaarlozen en de

openbaring te intellectualiseren³⁸.

Denkschemata die de concilievaders gebruiken in het definiëren van de dogmata, zijn eo ipso niet begrepen in de definities. Zo werd bv. de definitie van de erfzonde aangenomen in termen van het monogenisme, maar daardoor werd het monogenisme zelf niet gedefinieerd. Dit is belangrijk voor het Oosten waar de mogelijkheid moet bestaan de dogmata te zien in het kader van typisch oosterse denkschemata.¹

Voor de dogmata moet een reoriëntatie eerst beginnen met de schrift gezien in het licht van de traditie. Daarom moeten we niet beginnen met te strijden tegen de niet-christelijke filosofieën en religies met behulp van onze traditionele filosofie en theologie; de confrontatie moet eerst beginnen tussen het oosters denken en de goddelijke openbaring.

Uit deze algemene principes haalt Heinrichs enkele conclusies. Voor zover het zuiver filosofico-historische feiten betreft, kan men deze overslaan in de theologie zolang ze niet relevant worden in particuliere gevallen. Als ze wel relevant worden omdat ze bv. een tegenhanger vinden in de religieuze experiëntie van het Oosten zoals bv. in quiëtisme en Boeddhisme, moet men er rekening mee houden. Dogmata die op filosofische manier geformuleerd werden, moeten herdacht en zo nodig opnieuw geformuleerd worden. Anders zijn het dode formules en geen levende expressies van het geloof. We geloven immers niet in een formule maar in de inhoud waaraan de formules uitdrukking geven. Dat is bv. het geval met de termen „substantie” en „transsubstantiatie”. Het Oosten heeft zich nooit bekommerd om substanties. Wanneer we dus met denkschemata voor de dag komen in het Oosten moeten we zeer voorzichtig zijn. Die concepten kunnen wel voor ons, westerlingen, duidelijk zijn maar volkomen onduidelijk voor oosterlingen. Religieuze experiëntie sluit voor christenen steeds goddelijke openbaring, God, Christus en Kerk in maar niet voor oosterlingen. Het concept „verlossing” bv. ligt bij de oosterlingen eerder in de religieuze experiëntie zelf dan in een verlossend handelen. We menen dat Heinrichs hier bedoelt dat verlossing voor de oosterlingen — hoewel bv. in het Amidisme gebeurend door de heilandsfiguur Amida — meer subjectief ligt m.a.w. in het ervaren van deze verlossing, terwijl voor de westerlingen de verlossings-

³⁸ De opmerking van Johnston in verband met de experiëntie, die de boeddhisten (vooral de Zen-boeddhisten) weergeven in een grotendeels beschrijvende en fenomenologische taal, is ook toepasselijk op wat Heinrichs hier bedoelt. Deze taal wordt door christelijke theologen dikwijls in ontologische betekenis opgevat en aldus gemakkelijk bestempeld als pantheïsme, monïsme, quiëtisme, enz. Katholieke theologen begingen in het verleden ook dikwijls deze fout ten aanzien van de christelijke mystieken; cfr. W. Johnston, *De dialoog met zen*, in: *Concilium*, V (1969), nr 9, p. 136.

ervaring meer verbonden wordt met de objectieve verlossingsdaad van Christus. Een ander concept is het „Ik”. Wij zien het bijna steeds als persoon en persoonlijkheid ; voor de oosterlingen is dit „Ik” een illusorisch iets, dat aan de grondslag ligt van alle kwaad en dat moet uitgeroeid worden. Gelijkaardige moeilijkheden zijn verbonden aan de concepten van „begeerlijkheid, genade, werkelijkheid, het „Niets”. Het Oosten kent die concepten, maar anders dan wij. Hier moeten dus contactpunten gezocht worden, want die concepten komen voort uit een gemeenschappelijke experientie, maar krijgen van daaruit een andere formatie.

Er zijn ook speciale praktische principes waarmee men moet rekening houden om tot een grondige en verantwoorde presentatie van het geloof te komen. De openbaring werd ons gegeven omwille van de verlossing en de theologie moet daarmee rekening houden. Openbaring is een verlossingsweg ; kennis, actie en theorie moeten daarom als één geheel gezien worden. Kennis alleen is niet genoeg en intellectuele speculatie geeft de oosterling steeds het gevoel een goddeloos en desacraliserend pogen te zijn om het ondoorgrondelijke te doordringen. De mens moet het mysterie onberoerd laten en niet ontrafelen door zijn kennis. We moeten dus niet zozeer gedachtenconstructies opbouwen maar een nieuw leven realiseren.

Verder moeten we ook niet vertrekken vanuit traditionele filosofische systemen, maar vanuit de analyse van de existentie. Voor de oosterling is de menselijke existentie doordrongen van voorbijgaandheid, melancholische stemming, samenleven met de dingen, reincarnatie, *karma*, enz. De analyse van de menselijke existentie wordt uitgedrukt in poëzie, schilderkunst, gewoonten, enz. In deze dingen liggen grondhoudingen van de mens verankerd. Daarvan moeten we de echte kern ontdekken en deze kern tot klaarheid brengen via een christelijke interpretatie.

De reeds in het Oosten aanvaarde westerse filosofische concepten kunnen ons een richting aanwijzen. Zo heeft de Japanner, zoals reeds vermeld, grote interesse voor het existentialisme evenals voor Eckhart, Boehme, Baader en ook voor Newman en Blondel.

De wijze waarop wij onze concepten vorm geven gebeurt door abstractie en het resultaat daarvan is dan ook iets abstracts ; in het Oosten gebeurt dit anders³⁹. Kennis is voor ons neutraal en objectief, de oosterling echter komt bij het kennen helemaal in actie met intellect,

³⁹ Voor een genuanceerd oordeel voor wat Japan betreft, cfr Hajime Nakamura, *Ways of thinking of eastern peoples India - China - Tibet - Japan*, Honolulu, 1968, rev eng ed, 3d pr, pp 531-576, Kishimoto Hideo, *Some Japanese Cultural Traits and Religions*, in Charles A Moore, ed, *The Japanese Mind Essentials of Japanese Philosophy and Culture*, Honolulu,

wil en hart. Dat heeft belangrijke gevolgen voor ons spreken over God. Bovendien drukken we ons uit tegenover de oosterlingen alsof ze nooit iets ervaren hebben van het mysterie van God ; in feite echter hebben ze deze ervaring reeds op een of andere wijze beleefd, niet via abstracte concepten maar precies door intuïtie. In ieder geval moet de basis- of pre-existerende kennis van God tot klaarheid en volmaaktheid gebracht worden.

Tenslotte mogen we onze eigen religie niet overschatten. Heinrichs bedoelt hiermee dat de christelijke openbaring noodzakelijk openbaring is in analogieën en parabels. We hebben wel authentieke maar geen absolute openbaring. Ons kennen van God is beperkt door het mysterie, dat altijd blijft. Onze pogingen om het mysterie van God te doorgronden geven aan de oosterlingen de indruk dat wij gebrek hebben aan theologische schroom. We moeten derhalve ook niet te veel eisen van de niet-christelijke religies ; de niet-christen vertrekt in zijn Godskennis vanuit de mens en het mysterie waarin hij leeft. Dat soort kennen is ook beperkt evenals het onze beperkt is.

We zien hier dat Heinrichs echte mogelijkheden ziet voor een oosterse interpretatie van het christelijk geloof. Nochtans menen we dat zijn theologische visie op de niet-christelijke godsdiensten niet helemaal in overeenstemming is te brengen met de moderne theologie maar dat bij hem bepaalde voorbijgestreefde opvattingen nog blijven doorspelen. Zo schrijft hij dat de niet-christelijke religies „do not proceed from revelation”⁴⁰; ze zijn wel wegen van beneden⁴¹ maar staan toch niet buiten Gods invloed; waar geen goddelijke openbaring is⁴² mogen we alleen maar verwachten wat de mens kan kennen omtrent zichzelf en het mysterie dat hem omringt. Dat alles geeft ons de indruk dat Heinrichs zich nog niet heeft losgemaakt van een dualistisch denken, dat natuurlijke godsdienstigheid optelt bij bovennatuur⁴³.

1967, pp. 111-112; Charles A. Moore, *Editor's Supplement: The Enigmatic Japanese Mind*, *ibid.*, pp. 290-293 en Fernando M. Basabe, *Religious Attitudes of Japanese Men. A Sociological Survey* (*Monumenta Nipponica Monograph*), Tokyo/Rutland Vt, 1968, p. 10.
ken, Mainz, 1963.

⁴⁰ Cfr. Heinrichs, *a.c.*, p. 147.

⁴¹ Cfr. *ibid.*, p. 151.

⁴² Cfr. *ibid.*, p. 161.

⁴³ Cfr. Louis Monden, S.J., *Een Taal waarin Wij God verstaan. Over de denkbare van het kristelijk geloven*, [Brugge], 1970, handelend over "Natuurlijk of bovennatuurlijk geloven?" (pp. 61-65) schrijft: "De vraag kan dan ook gesteld worden, of met enig recht gesproken kan worden van een "natuurlijke godsdienstigheid" bij niet-kristenen, en of de tegenstelling die in een recent verleden zo vaak opgesteld werd tussen "bovennatuurlijk geloof" en "natuurlijke religie" wel de draagwijdte heeft die sommigen er in beweerden te vinden" (p. 65).

Aldus schetst Heinrichs het kader voor het christelijk geloof daarbij uitgaande van wat de oosterse cultuur aan mogelijkheden biedt. Daarop aansluitend tracht hij ook vorm te geven aan een systematische theologie via oosterse gedachtenlijnen. Naar ons weten is dit een der eerste summierere pogingen die in deze richting gedaan werden⁴⁴.

Het Oosten is antropocentrisch gericht. De moderne westerse theologie heeft eveneens sterk antropologische tendensen. Bij de mens ont moeten Oost en West elkaar. Vanuit een visie op de mens in zijn wereld en in zijn mysterie en het mysterie van Christus trekt Heinrichs een lijn naar enkele afzonderlijke theologische traktaten.

Het is nodig een volmaakte en integrale kijk te krijgen op de innerlijke en uiterlijke mens, de mens en de geschiedenis, de mens en de gemeenschap, de mens en de wetenschap, de mens en de techniek, de mens als handelend, kennend, willend, vrij en verstandelijk wezen. Dat noemt Heinrichs de mens in zijn wereld. Maar dat vereist een diepere reflectie, men moet doorstoten naar de mens in zijn mysterie, dan ontdekt men dat de mens een wezen is met een openheid naar een transcendente wereld. Ook Jezus heeft zijn plaats in deze wereld. Hij is een historische, concrete en individuele persoon, die leefde in tijd en ruimte. Ook ten aanzien van Jezus moet men doorstoten naar zijn mysterie, dan ontdekt men zijn openheid naar de transcendente wereld. Het voornaamste teken van de echtheid van Jezus ligt in zijn verrijzenis. Op de verrijzenis dus moet de nadruk gelegd worden als op het centrale gebeuren in zijn leven.

Heinrichs beklemtoont dan enkele punten die in de afzonderlijke theologische traktaten belangrijk zijn voor het Oosten. In het traktaat over God (*De Deo*) wordt God verstaan als het absolute mysterie in de zin van de *theologia negativa* van de Griekse Vaders. God is een mysterie waarin wij leven, een mysterie dat wij ervaren maar nooit grijpen (transcendent - immanent). Elke rationele benadering van dit mysterie moet in die lijn liggen dat men God moet zien in personalistische zin. Daarbij moet men Hem ook zien als het „Niets” in de betekenis van het zwijgend mysterie dat boven alle categorieën uitstijgt. Heinrichs meent dat we hier niet moeten bang zijn om uit te komen op een onpersoonlijke God, omdat wij westerlingen de karakterisering van God als „Niets” in onze filosofie missen. Verder is God ook absolute spontaneïteit (*shizen*), zelf realisatie in absolute vrijheid. De mens, vergeleken met God, is contingent (*gūzen*) maar participeert als beeld van

⁴⁴ Maurus Heinrichs, OFM, *An Attempt at a Systematic Theology along Eastern Lines of Thought*, in *Teaching All Nations*, Manila, Vol IV (1967), pp. 327-339.

God in vrijheid aan deze zelf realisatie God is ook de vorm en de basis van al wat bestaat Aldus is al het bestaande symbool en woord van het Absolute en dat wordt ons concreet geopenbaard in de Logos-Christus⁴⁵

In het traktaat over de scheppende God (de Deo Creante) kunnen verschillende oosterse themata aan bod komen De schepselen komen in de wereld als Gods openbaring terwijl ze toch in Hem gefundeerd blijven De schepping wordt niet alleen veroorzaakt door God, ze wordt tegelijkertijd opgedreven naar Hem Lichaam en ziel zijn een originele eenheid en geen twee gescheiden dingen Het persoon zijn van de mens moet echter niet gezien worden als een geworteld zijn in het reflexieve „Ego”-bewustzijn (boeddhistisch) maar moet verbonden worden met een dieper „Zelf”, het hart of de kern van de mens Door het „Ego”-bewustzijn op te geven (weg tot verlossing in het Boeddhisme) komt de mens tot zijn diepste „Zelf” De zonde volgens het Christendom is een vreemding van de mens van zijn originele wezen Het terugtrekken van de mens uit zijn „Ego”-bewustzijn naar zijn eigen innerlijk „Zelf” toepent de weg naar de boeddhistische doctrine over de verzaking van het „Ego” In deze context brengt Heinrichs ook de kenosis van mens en Christus ter sprake

In het traktaat „de Verbo Incarnato” wordt Christus gezien als de ware mens en tegelijk als het ware „Zelf” van de mens door zijn verbondenheid met het goddelijke, de Vader-„Niets”-verborgenheid De equatie Vader „Niets” kan theologisch verantwoord worden aan de hand van Ireneus, die Gods soevereine transcendentie, die in laatste instantie onbekend blijft, beklemtoonde Maar deze onbekendheid werd doorbroken door het Woord van de Vader, Christus, die God aan de mensen bekend maakt en de mens in gemeenschap brengt met God Voor de leer van de verlossing verwijst Heinrichs naar Kitamori Kazô, die in zijn „Theologie van de Smart van God”⁴⁶ teruggrijpt naar de boeddhistische idee van het lijden via Shôtoku Taishi met zijn commentaar op de *Yûima kyô* „Man's real sickness springs from foolish love, Buddha's responding sickness arises from great mercy”⁴⁷ Kitamori vindt deze tekst in samenklank met bijbelse themata over de verlossing, maar duidt tevens het verschil aan tussen het lijden van Boeddhya en de pijn van God⁴⁸ Ook sluit de verlossing aan bij de kenosis idee, die

⁴⁵ Cfr *ibid*, p 331

⁴⁶ Cfr Kazoh Kitamori, *Theology of the Pain of God*, London, 1966, 1st British ed Over Kitamori, cfr *infra* H II

⁴⁷ Cfr Kitamori, *o.c.*, p 26 Over Shôtoku Taishi en de *Yûima kyô*, cfr *supra*, Deel I, H II, p 61

⁴⁸ Cfr Kitamori, *o.c.*, p 27

uitgedrukt wordt door *onore wo munashiku suru* — zichzelf ledig maken, zich ontledigen, sterven Dat geldt én voor Christus én voor de mens Maar sterven betekent ook verrijzen en leven, een idee die ook te vinden is in het Boeddhisme, hoewel in een andere betekenis

Wat het traktaat over de genade (de *Gratia*) betreft stelt Heinrichs als fundamenteel principe dat het „supernatural” zo moet worden voorgesteld dat het verschijnt als „con natural” met de menselijke natuur, omdat in de actuele historische heilseconomie de situatie van de mens anders onbegrijpelijk wordt Het effect van de genade moet in de eerste plaats gezien worden in het terugbrengen van het „Ego” naar het ware „Zelf” van de mens De kenosis van de mens impliceert leven dat voortkomt uit de dood van het „Ego” Drie zaken kunnen hier de ware betekenis van de christelijke kenosis tot uiting doen komen het doopsel of sacramentele sterven tot leven, het morele sterven als mortificatio christiana om intenser te leven met Christus en de fysische dood met zijn overgang naar het echte leven Deze drie punten slaan ook gelijkaardige boeddhistische ideeën aan

Voor de sacramenten (de *Sacramentis*) zijn twee punten belangrijk ze zijn ontmoetingsplaatsen met Christus en ze zijn symbolen Voor symbolen heeft de oosterse mentaliteit een diep begrip Voor de sacramenten is de kenosis, die het zelfzuchtige „Ego” van de mens afbreekt, zeer belangrijk Dat is zonder meer duidelijk voor het doopsel In de eucharistie actualiseert zich binnen de Kerk en de christelijke gemeenschap Christus kruisdood waarin zijn kenosis haar voltooiing bereikte Het is de taak van de christen de kenosis van Christus binnen te gaan om door de dood heen het leven te verwerven Dat gebeurt volgens Heinrichs op driedovoudige wijze op moreel gebied om vrij te komen van onze „Ego”-gecentreerdheid, op psychologisch vlak van radicale „Zelf”-loosheid tot Christus helemaal leeft in de mens en op ontologisch vlak Op dit laatste vlak redeneert Heinrichs als volgt reeds in onze natuurlijke situatie staan we steeds op de rand van het „Niets”-zijn waarvoor alleen God ons kan behoeden, dit is des te meer waar voor ons bovennatuurlijk en reeel leven, want zonder Christus kunnen we niets doen, terwijl we in de eucharistische vereniging met Christus alles kunnen Aldus wordt de eucharistie centrum en hoogtepunt van het Kerkleven en van het leven van elke christen

In verband met de eschatologie (de *Eschatologia*) speelt Heinrichs in op een boeddhistisch thema „eternity in time and time in eternity” Het Boeddhisme tracht de eeuwigheid te ervaren in één enkel ogenblik waarbij het momentane in het eeuwige getrokken en de tijd getranscendeerd wordt In dat perspectief moeten de eschata nu reeds geconcretiseerd worden, in deze tijd van heil De hoofdgedachte is hier dat

Christus zelf de Eschatos is, terwijl de eschata niets anders zijn dan zijn uiteindelijke manifestatie. In dat licht moeten ook het christelijk leven in genade en de sacramenten gezien worden vooral dan de eucharistie (*memoria passionis - anticipatio convivii caelestis*). Nochtans mag ook niet vergeten worden dat er in het Boeddhisme en gelijkaardige religies geen contactpunt is voor de idee van het Volk Gods en van de geschiedenis. Hier ligt een taak voor de dogmatiek en de exegese.

Het hele ontwerp van Heinrichs voor een systematische theologie langs oosterse gedachtenlijnen heeft het voordeel dat het voortdurend inhaakt op oosterse motieven en daar ligt ook het verdienstelijke van deze theoloog. We onderstrepen enkele van deze motieven : het antropologisch karakter, de zin voor het mysterie van God en de mens, het afwijzen van een te traditionele en rationele benadering van dit mysterie, God als het „Niets” en als absolute spontaneïteit, de schepping die wordt opgedreven naar God toe, de mens als eenheid, het opgeven van het „Ego”-bewustzijn om door te dringen naar het dieper „Zelf”, de onbekende God, de factor van het lijden in de verlossing door Christus, de kenosis als *onore wo munashiku suru* (zichzelf ledig maken, zich ontledigen, sterven) met haar realisatie in de sacramenten vooral in de eucharistie, de eeuwigheid gevat in het nu en het nu in de eeuwigheid.

Nochtans zijn er ook ernstige aanmerkingen te maken in verband met de theologische categorieën die Heinrichs als instrumenten hanteert. We menen vast te stellen dat hij zweeft tussen traditionele en moderne theologie met een sterk accent op de traditionele. Dat houdt hem gevangen in een dualisme, dat hij maar niet kan overstijgen.

Hij is verplicht, gezien de visie op de mens in de actuele heilseconomie, het „supernatural” zo uit te leggen dat het „con-natural” verschijnt omdat de situatie van de mens anders niet verstaanbaar is. Dualistisch is ook het onderscheid dat hij maakt op het ontologisch vlak in verband met de fragiliteit van de mens ; hij schrijft dat reeds in zijn natuurlijke situatie de mens steeds staat aan de rand van het „Niets”-zijn en dat dit nog meer geldt voor het bovennatuurlijke — dat hij het reële leven noemt — omdat dit voortdurend wordt bedreigd. Natuur en bovennatuur worden bij elkaar opgeteld. Alleen het bovennatuurlijke leven is het werkelijke leven. Termen zoals God als het absolute „Esse irreceptum”, de vorm van al wat bestaat, de „natura pura” en de „dignitas naturalis” van de mens roepen ook de traditionele theologie op.

We denken dat Heinrichs hier als het ware worstelt met een dubbele taak : het tot stand brengen van een combinatie tussen traditionele en moderne theologie enerzijds en anderzijds deze combinatie betekenisvol te maken voor het Oosten.

Positief is hier echter dat hij het christelijk mysterie allereerst wil

confronteren met de oosterse religieuze experientie en pas daarna met de religieuze systemen. Hij wil dus in zijn voorstellen voor een oosterse theologie zich laten inspireren door de religieuze gronddimensie van de oosterse mens, die ontzaglijk rijk is.

Tot slot stelt Heinrichs vast dat men dikwijls vraagt naar de mogelijkheid van een eigen theologie voor het Oosten⁴⁹. Volgens hem moet deze vraag eigenlijk omgezet worden in een andere: wat bedoelt men met een eigen theologie? Een eigen theologie is voor Heinrichs een theologie, die gemeenschappelijke punten ontdekt tussen oosters en westers denken en dit veronderstelt kennis van de wijze van denken van het Oosten en het Westen, een eigen theologie is ook van die aard dat ze het probleem meebrengt van het transponeren van westers materiaal om het in overeenstemming te brengen met een oosterse mentaliteit, verder is ze ook het ontdekken van particuliere benaderingswijzen eigen aan de oosterse religieuze experientie. Het gaat voor hem hierbij in de allereerste plaats om een confrontatie met de goddelijke openbaring van de bijbel. We vragen ons echter af of dit niet teveel een éénrichtingsverkeer impliceert vanuit de bijbelse openbaring naar de niet-christelijke religieuze experientie en religies, omdat Heinrichs de niet-christelijke religies ziet als niet voortkomend uit goddelijke openbaring⁵⁰ zijn nog te dualistische theologische visie die onderscheid maakt tussen het natuurlijke en het bovennatuurlijke. We menen derhalve dat Heinrichs voorstellen voor een eigen theologie langs oosterse lijnen nog onvoldoende zijn, hij onderschat nog de waarde van de oosterse religieuze experientie en religies en wat deze laatste aan rijkdom voor een eigen oosters Christendom kunnen betekenen.

Boven in ons werk vermeldde we reeds Joseph J. Spae. Via zijn vele artikelen en verschillende werken, die hij reeds publiceerde, kunnen we vaststellen hoe men via persoonlijke en praktische ondervinding en studie evolueren kan naar een diep inzicht in de problematiek omtrent het Christendom in Japan. Deze evolutie is duidelijk merkbaar in drie van zijn werken, die alle op elkaar aansluiten: „Christian Corridors to Japan”, „Christianity Encounters Japan” en „Japanese Religiosity”⁵¹.

De „Christian Corridors to Japan” zijn eigenlijk een soort inleiding op de missionaire methodologie en op bepaalde problemen verbonden

⁴⁹ Cfr. Heinrichs, *acc*, pp. 335 en vlg.

⁵⁰ Cfr. Heinrichs, *Cultural and Temporal Perspectives in Presenting the Faith*, pp. 147 en 161.

⁵¹ Cfr. Joseph J. Spae, CICM, *Christian Corridors to Japan*, Tokyo, 1965, *Christianity Encounters Japan*, Tokyo, 1968 en *Japanese Religiosity*, Tokyo, 1971.

met het Christendom in Japan, toegespitst op de sociale problematiek en de ontmoeting met de Japanse cultuur en religies. Spaë maakt daarbij gebruik van de gegevens van de sociologie, de psychologie, de theologie en de japanologie in het algemeen, deze gegevens laat hij alle convergeren op één doel: de wijze te ontdekken waarop God werkzaam is in de Japanse samenleving, cultuur en religies. Om dat te kunnen moet men de Japanner nemen zoals hij is in zijn concrete, historische context: midden in de Japanse maatschappij met haar veelzijdige facetten. Zo leert men Japan kennen, ziet men Gods werkzaamheid in de Japanse mens, zijn religie en zijn cultuur, wordt het mogelijk met hem een gesprek aan te gaan en wordt in zijn hart de zin voor God opgewekt. Spaë hanteert hier een eigen terminologie, die ons inziens nogal verwarrend werkt: pre catechese, pre apologetiek en pre catechumenaat. Het is moeilijk om vast te stellen hoever hij deze terminologie doortrekt. In aansluiting echter met de definitie die Nebreda gebruikt zouden we het geheel van termen dat hij gebruikt pre evangelisatie kunnen noemen.⁵²

In tegenstelling met de pessimistische stemming die vele Japankenners beheerst in verband met de toekomst van het Christendom in dat land is Spaë opvallend optimist en schrijft hij over „unfathomable opportunities”.⁵³ Dat sluit aan bij zijn overtuiging dat „Christ is the fulfiller and transformer of culture”.⁵⁴ De fundamentele tendensen van de Japanners zijn de drie waarden: waarheid, goedheid en geluk. Ze behoren tot hun religieuze gronddimensie. Van daaruit moeten de Japanners geleid worden om te zien waarin deze tendensen hun voltooiing kunnen vinden. Een apologetiek zal duidelijk moeten maken dat dit gebeurt in de Katholieke Kerk.

In het doorlichten van het Christendom en de sociale problematiek van Japan toont Spaë dat hij zeer goed op de hoogte is van wat in de moderne Japanse samenleving omgaat: bevolkingsproblemen, zorg voor behoeftigen, de middenklasse, de veranderingen die plaats grijpen onder de jeugd en de intellectuelen en het nieuw type Japanner dat opduikt.

Met zijn gedachten over de ontmoeting tussen Christendom en Japanse cultuur beweegt hij zich volledig op het terrein van de pre evangelisatie, een terrein waarvan hij een concrete, uitgebreide en samen-

⁵² Cfr. Spaë, *Christian Corridors to Japan. Part I. Precatechetics for Japan*, pp. 5-69, Alfonso M. Nebreda, S.J., *Kerygma in crisis*?, Chicago, 1965, p. VIII. Voor kritiek op Spaë's terminologie, cfr. A. Camps, *Een situatiestudie over preevangelisatie*, in *Concilium*, I (1965), nr. 8, pp. 173-175.

⁵³ Cfr. Spaë, *o.c.*, p. 6.

⁵⁴ Cfr. *ibid.*, p. 16.

hangende schets geeft. Hij drukt erop dat voor de toekomst van het Christendom nog een belangrijke stap moet gezet worden nl. de integratie van het Christendom in de Japanse cultuur. Daarbij is het noodzakelijk God aan het werk te zien in het Japan van vandaag. Hier ligt de reden van zijn optimisme : hij is overtuigd van de mogelijkheid tot heil van de niet-christen in zijn eigen religie. Dat brengt hem echter niet tot een soort quietisme maar tot de mogelijkheid een nieuwe visie te geven op de realisatie van Gods heilswerkzaamheid in de Japanse mens.

Spaë is aldus een der allereersten die het probleem van de confrontatie van Christendom en Japan zeer breed en positief stelt en doorlicht. Dat kan hij gezien zijn enorme kennis van het land. Maar hij geeft geen Japanse theologie, hoewel hij weet dat dit hard nodig is. Hij legt er de nadruk op dat de bron van een Japanse theologie de openbaring zelf is.

Nochtans zijn de „Christian Corridors to Japan” niet zonder schaduwsijden. Zo meent hij :

„ ... that theology is entrusted with a practical, and eminently pastoral role : it must interpret *for Japan* the juridical, liturgical and cultural forms of our faith which do not belong to its dogmatic or moral substance”⁵⁵.

Spaë schiet hier duidelijk te kort. Hij beperkt de taak van de theologie door haar een praktische en pastorale rol toe te kennen. Die taak heeft ze inderdaad, maar de interpretatie van de juridische, liturgische en culturele vormen die niet behoren tot de dogmatische en morele substantie van ons geloof is secundair. De interpretatie integendeel van de dogmatische en morele substantie van ons geloof in het licht van de Japanse godsdienstigheid is primair. Tevens geeft hij de indruk inconsequent te zijn. Als hij ervan overtuigd is dat een eigen theologie zich moet bezinnen op de fundamentele waarden, die liggen in het hart van elk religieus systeem nl. het concept over God, mens, geloof, zonde en verlossing⁵⁶, dan gaat het precies over dingen die in een Japanse context hun eigen dogmatische en morele uitdrukking moeten krijgen ; pas daarna volgt de juridische en liturgische uitdrukking.

Een verdere aanmerking ten aanzien van Spaë is dat hij enerzijds schrijft dat de huidige menselijke orde van bovennatuurlijke aard is maar anderzijds weer zegt dat de diepste religieuze aspiraties van de mens van natuurlijke aard zijn⁵⁷. Hij plaatst natuur tegen bovennatuur en schijnt derhalve beide ook bij elkaar op te tellen, zoals ook

⁵⁵ Cfr *ibid.*, pp. 151-152.

⁵⁶ Cfr. *ibid.*, p. 151.

⁵⁷ Cfr. *ibid.*, p. 154.

Heinrichs doet Spae blijkt in dit werk nog niet klaar te zijn met zijn theologische inzichten hij zweeft tussen oud en nieuw

In zijn tweede werk „Christianity Encounters Japan” stoot hij dieper door naar de sociologische, psychologische en theologische dimensie waarin de ontmoeting tussen Christendom en Japan plaats grijpt. Dat duidt hij reeds vanaf het begin aan door te zeggen dat het religieuze fenomeen thuis is in de Japanse samenleving, die ondenkbaar is zonder religie. Religie is een congeniaal, reeel en structureel deel van de Japanse psyche en dit wordt zichtbaar in vele verschillende vormen⁵⁸. Hij ziet sinds het begin der tijden tot nu een evolutie in het religieuze bewustzijn van Japan, een evolutie die zich beweegt van cosmocentrisme naar antropocentrisme en van daaruit naar theocentrisme of anders uitgedrukt van pantheïsme via henotheïsme naar monotheïsme⁵⁹. Deze evolutie begon van uit de Shintô maar ook andere tradities hebben hun aandeel geleverd: het Confucianisme modelleerde de sociale orde, het Taoïsme en de Zen brachten metafysisch inzicht en esthetische perceptie, het Boeddhisme in het algemeen introduceerde het religieuze devotionalisme en het Christendom bracht de idee van de universele broederschap. Deze fundamentele tradities harmoniseerden zich meer en meer in de loop van de tijd en zullen ook de spirituele toekomst van Japan bepalen⁶⁰. Hierdoor spreekt Spae — minstens impliciet — de overtuiging uit dat het Christendom indien dan niet numeriek dan toch naar de geest, niet meer uit Japan weg te denken is.

Het Christendom ontmoet Japan in drie dimensies nl. die van de sociologie, van de psychologie en van de theologie.

De sociologische dimensie verschaft gegevens over het godsdienstig leven, hoe men het fenomeen religie ziet in het Japanse leven en hoe het Christendom verschijnt en zich uitdrukt in Japanse milieus zoals de universiteit en de parochie.

De psychologische dimensie wordt afgelijnd tegen de horizon van het concrete leven: hoe de Japanners oordelen over het Christendom, hoe het wordt voorgesteld in tekstboeken van het onderwijs en hoe de Japanner reageert op het Christendom.

De theologische dimensie is het meest interessante deel van het werk. Via een kritiek van twaalf niet-christelijke prominenten uit de Japanse intellectuele wereld en een doordringende analyse van deze kritiek komt Spae tot de kernvraag: een eigen theologie. Hij geeft aanduidingen waarop de fundamentele theologie acht moet slaan, meer bepaald het

⁵⁸ Cfr. Joseph J. Spae, *Christianity Encounters Japan*, Tokyo, 1968, p. 6.

⁵⁹ Cfr. *ibid.*, p. 7.

⁶⁰ Cfr. *ibid.*, p. 12.

Japans religieuze symbolisme, de taal en de esthetiek. Wat de systematische theologie betreft klaagt hij het feit aan dat er tot nu toe maar weinig werd verricht tenzij deelstudies⁶¹ en dringt hij aan op een theologie in dienst van Japan. Hier neemt hij duidelijk afstand van de import-theologie en kiest hij resoluut voor een Japanse theologie, die naar hij oordeelt ook ruim rekening dient te houden met de andere christelijke confessies en de Japanse religies zelf.

Spaë trekt zonder aarzelen het optimisme van zijn „Christian Corridors to Japan” door in zijn „Christianity Encounters Japan”. Voor dit optimisme wijst hij vooral op de evolutie naar het monotheïsme toe en naar de intense kracht waarmee het land zijn spirituele waarden zoekt te behouden om zijn eigen identiteit niet te verliezen. Deze spirituele waarden komen meer en meer onder het impact van het Christendom, dat hij overal werkzaam ziet zoals bv. in het streven naar betere morele en materiële levensvoorwaarden en in een groeiende eerbied voor de menselijke persoon. Ontmoeting echter verandert ook een volk. De vraag naar de richting waarin de ontmoeting tussen Christendom en Japan verder zal evolueren is voor Spaë eigenlijk dubbel: hoe zal deze ontmoeting tussen Christendom en Japan het Christendom veranderen en hoe zal Japan veranderen door de ontmoeting met het Christendom? Deze vraag wordt nog onbeantwoord gelaten. In ieder geval is Japan op zoek en in zijn zoeken vertrekt het niet vanuit een leegte maar vanuit een rijke erfenis van spirituele waarden en van daaruit wil het zich vernieuwen⁶². Deze waarden verschijnen niet steeds in een geïnstitutionaliseerde en uitgesproken religieuze context maar ze blijven de bron van het zich in volle evolutie bevindend land. Volgens de auteur roept Japan onbewust het Christendom om zich te laten stempelen door de grootheid van eeuwige waarden, maar dat kan slechts gebeuren indien het Christendom zichzelf incarneert binnen de Japanse humane context.

Opvallend is dat Spaë ook in dit werk terugkomt op de waarden van goedheid, schoonheid en waarheid als karakteristiek voor de Japanse mens. Dit is een motief dat hij steeds aanslaat, niet alleen in zijn boeken, maar in vele van zijn artikelen. Deze waarden noemt hij een vrucht van

⁶¹ Dat betekent daarom niet dat Spaë het reeds verrichte theologisch werk onderschat. What has been said so far, I hope, will not be interpreted as depreciation of the tremendous theological work done by Protestants and Catholics alike during the last century. Theologians in this country both Japanese and foreign, have fought against overwhelming odds to introduce basic theological knowledge to Japan. That they have frequently succeeded in translating and interpreting concepts and ideals which were completely alien to the language and the culture of Japan is nothing short of a miracle, cfr *ibid*, p. 202.

⁶² Cfr *ibid*, p. 258.

de Geest Gods⁶³. In de context van de moderne theologie is dat juist. Toch hebben we weer de sterke indruk dat hij nog steeds zweeft tussen traditionele en moderne theologie. Immers de Japanse waarden van goedheid, schoonheid en waarheid noemt hij menselijk. Ze worden in het Christendom goddelijk⁶⁴. Voor ons blijft deze indruk zolang Spae zich niet duidelijker uitspreekt.

Een verdere opmerking is misschien dat Spae het expliciet christelijk worden van Japan wel te optimistisch ziet omdat hij bijna eenzijdig de continuïteit tussen de Japanse religiositeit en het Christendom beklemtoont maar te weinig aandacht besteedt aan de discontinuïteit, die toch ook niet uit het oog mag verloren worden.

Spae denkt verder door in zijn „Japanese Religiosity”⁶⁵ waar hij, naar we menen, de religieuze gronddimensies raakt waarop de Japanse religies zich in de loop der tijden hebben geconstrueerd. Hier legt hij werkelijk een breed terrein gereed voor een eigen theologie. De verbinding met zijn twee vorige werken is duidelijk nadruk ligt weer op de centrale waarden van goedheid, schoonheid en waarheid en op het rustige optimisme waarmee hij vaststelt dat Japan bezig is een eigen stempel te drukken op het Christendom tot voordeel van beide omdat de mens — en dus ook de Japanner — een naar God toegroeïend wezen is⁶⁶, en daarmee samenhangend, dat de evolutie in het Japanse religieuze en morele denken en gedragen in een richting naar het Christendom toe verloopt. Hij herhaalt ook weer hoe Japan in zijn zoeken niet start vanuit een leegte maar vanuit een eigen rijkdom⁶⁷. Datgene wat vanuit het verleden de huidige Japanse gronddimensies mede bepaald heeft, hoeft niet verworpen te worden. Immers deze huidige gronddimensies zitten vast aan de eigen structuur van de Japanners en worden van vandaag op morgen niet uitgewist; daarop wees ook Inoue⁶⁸.

Spae's studie over „Japanese Religiosity” bestaat uit vier delen: de natuur van de Japanse religiositeit, religiositeit en nationaal karakter, religiositeit als impressie en expressie en tenslotte religiositeit en religies.

Eerst wordt de natuur van de Japanse religiositeit behandeld. De religieuze ervaring van de Japanner heeft haar eigen vorm. Ze heeft een kosmische dimensie waarin de goden en de mensen met elkaar in harmonie zijn. Ze vertoont een onbewuste tendens geen onderscheid te maken

⁶³ Cfr *ibid*, p. 6

⁶⁴ Cfr *ibid*, p. 258

⁶⁵ Cfr Joseph J. Spae, *Japanese Religiosity*, Tokyo, 1971

⁶⁶ Cfr *ibid*, pp. 290-291

⁶⁷ Cfr *supra*, noot 62

⁶⁸ Cfr *supra*, pp. 188-190

tussen het subjectieve en het objectieve, tussen gevoel en kennis, er is geen scherpe scheiding tussen rede, wil en gevoelsmatigheid. Deze laatste drie worden meer als een eenheid gezien of verschijnen als een drie in één dimensie. Daarbij komt een sterk aanvoelen van de contingentie van alles en het verlangen naar vereniging met het Absolute en een onpersoonlijke Godsopvatting, die onder invloed van het Christendom evolueert naar een meer persoonlijke God of monotheïsme. Daarbij heeft Japan ook een eigen morele experientie, die in continuïteit staat met de moraliteit van het verleden. Naast de algemene karakteristieken van de Japanse ethiek nl. traditionalisme, utilitarisme, deugdenmoraal, sanctiemoraal, enz. legt men ook de nadruk op een eclectische benadering van goed en kwaad wat neerkomt op een soort relativisme. De Japanse morele patronen echter, die geboren zijn in het verleden, evolueren naar een grotere persoonlijke verantwoordelijkheid en naar de opkomst en duiding van waarden die een christelijke stempel dragen.

Het tweede deel, religiositeit en nationaal karakter, is ons inziens het beste stuk van het hele werk. Op fijne en doordringende manier analyseert Spae de moraliteit van het nationaal karakter waarbij hij religiositeit en moraliteit met elkaar verbindt. Dat doet hij in tegenstelling tot bv. Kishimoto en zovele anderen, die voor Japan de moraal scheiden van de religie en alleen maar verbinden met de Confuciaanse ideologie.⁶⁹ Hiertegen schrijft Spae

„But this does not mean, as Kishimoto seems to imply, that the Japanese of today consciously draw upon Confucianism as the source of their moral life — or that they ever did. A variety of confessional and cultural influences has long since been integrated into that fairly consistent whole which is the ethos of this nation”⁷⁰

Spae onderscheidt tussen drie soorten van religieuze attitudes: emotionele, eschatologische en sociale. Deze attitudes hebben een moreel karakter, duiken op uit de religieuze gronddimensie van de mens en kristalliseren zich respectievelijk uit in de shintôistische, boeddhistische en confuciaanse levensvisie. Dat betekent echter nog niet dat de Japanner er zich steeds actueel van bewust is dat bv. *makoto* of de sinceriteit (het hart van de Shintô-ethiek), *mono no aware* of de nostalgie voortvloeiend uit de contemplatie van de contingente natuur en *jin* of de menselijkheid elk voortkomen uit Shintô, Boeddhisme en Confucianisme. Ze worden alle existentieel beleefd als één geheel maar vinden hun eigenlijke elaboratie in deze drie systemen. Hierbij onderstreept Spae telkens hoe deze

⁶⁹ Cfr. Kishimoto, *o.c.*, p. 115-118 en *supra*, Deel I, H. VI, p. 229.

⁷⁰ Cfr. Spae, *o.c.*, p. 84.

morele kwaliteiten onderworpen geweest zijn aan een evolutief proces door de tijd heen en andere accenten kregen in Japan dan in India en China. Dat is het geval voor attitudes die boeddhistisch en confuciaans kunnen geduid worden. Hij evalueert de totaliteit van deze morele attitudes als spiritueel en religieus. Hij erkent dat ze intra-mundaan gericht zijn maar bevestigt tevens dat ze de menselijke dimensie overstijgen

„It is felt that the totality of all these intra-mundane elements transcends the merely human dimension and I feel justified to see in it the intrusion of a transcendental, mystical outlook on life”⁷¹.

Toch voelt Spae dat er een moeilijkheid bestaat om de brug te slaan tussen de moraliteit van het Confucianisme en het religieuze. Deze moeilijkheid komt voort uit de historie. Het Tokugawa-regime besloot immers dat de sociale gedragingen van de Japanners officieel genormeerd moesten worden door het Confucianisme, terwijl de innerlijke problemen van de mens overgelaten werden aan Shintô en Boeddhisme. Het Confucianisme was een filosofie, die omwille van haar karakter zeer goed ingehaakt had op de vooraf bestaande levensvormen afkomstig uit het oeroude Japan, waarin het individu op de achtergrond stond ten aanzien van de groep. Vandaar dat de morele attitudes, geaffilieerd met het Confucianisme het talrijkst zijn⁷². Maar dat betekent nog niet dat deze morele attitudes, hoezeer ook ingekaderd in de confuciaanse filosofie, geen religieus karakter zouden dragen. Wel brengt het onderscheid tussen filosofie (in casu het Confucianisme) en de religies (in casu Shintô en Boeddhisme) een praktische moeilijkheid voor het Christendom mee. Spae lost deze moeilijkheid op doordat hij in Japan een confusie vaststelt tussen religie en filosofie en door erop te wijzen dat, hoe meer een religie in Japan een ethisch karakter vertoont, hoe gemakkelijker deze religie verward wordt met filosofie. Vandaar is het Christendom voor de Japanners iets speciaals omdat het er een sterk ethisch karakter vertoont. Daarom valt het in Japan én onder religie én onder

⁷¹ Cfr *ibid*, p. 149. Spae onderstreept daarbij dat dit transcendente karakter in vele vormen verschijnt. In de Shintô wordt gevoeld dat er boven de menselijke wereld een andere wereld is waar mens en gemeenschap naartoe moeten groeien zonder de continuïteit met deze wereld te verliezen. Het is de wereld van de *kami* en van het kosmische. Het Boeddhisme streeft de adel van de mens na door de onthechting en de cultivering van het 'Non-Ego', een toestand die uitstijgt boven het contingente van deze wereld. De confuciaanse mentaliteit beoogt de gerechtigheid als norm van de menselijke groei.

⁷² Cfr *ibid*, p. 93 met een vergelijkende tabel van 28 morele basis-attitudes en hun affiliatie tot Shintô, Boeddhisme en Confucianisme.

filosofie omwille van de historische taakverdeling, die religie en filosofie kregen onder het Tokugawa-regime. Deze confusie kan volgens Spae overwonnen worden door het Christendom aan Japan voor te stellen als geloof en actie tegelijk waardoor er een fusie kan tot stand komen tussen orthodoxie en orthopraxie⁷³.

Vergeleken met het Christendom kan de Japanse benadering van de moraliteit en de religie negatief lijken nl. het elimineren van de condities, die de menselijke groei belemmeren. Maar deze negatieve weg is dikwijls een oosterse wijze om het positieve uit te drukken. Hier is Spae in overeenstemming met de visie van Dumoulin, Rzepkowski, Heinrichs en vele anderen. Het is de negatie van de onwaarde zodat de reële waarde kan worden ontdekt. De uiteindelijke waarde wordt in Japan traditioneel gezien als bereikbaar zonder transcendente redder. Het Christendom heeft hier de taak de transcendente redder aan te wijzen.

Spae wijst erop dat het Japanse nationaal karakter toch een uitdaging betekent voor het Christendom. De voornaamste uitdagingen zijn de primauteit van de emotionele expressie, gebrek aan logica en een ideologische confusie, een diep subjectivisme en relativisme. Hij meent echter dat deze uitdagingen niet moeten gezien worden in het kader van opposities maar in het kader van convergerende tendensen van Japanse religiositeit en Christendom. Hij vraagt niet dat het Christendom aan compromissen zou gaan doen, maar wel dat het Christendom het imperfecte van Japan zou zien als het perfecte van het moment m.a.w. dat het de genoemde uitdagingen zou zien als voorlopig nog ambivalente realiteiten waarlangs het kan doorstoten naar het transcendente. Aldus worden deze uitdagingen „stepping stones” naar het uiteindelijk doel.

In een derde deel reflecteert Spae over Japanse religiositeit als impressie en expressie. Hier legt hij uit hoe esthetiek en intuïtie in verband staan met religie. De Japanse esthetiek heeft een religieuze dimensie want in de kunst tast de Japanner naar het Absolute. Wat de intuïtie betreft toont hij aan hoe deze in Japan veel dieper naar het religieuze grijpt dan het door het Westen zo opgehemelde rationele denken. Het Christendom moet in Japan laten zien dat er veel is dat niet in woorden kan uitgedrukt worden en dat het Absolute zich uiteindelijk niet laat conceptualiseren. Ook de taal is een middel tot religieuze uitdrukking. Maar de verbale expressie suggereert een onuitsprekelijk niveau waar de waarheid eerder moet worden aanvoeld dan uit-een-gelegd. Het Christendom bracht zoveel moeilijke concepten met zich mee, die nog niet in de Japanse psyche zijn ingegroeid. De moeilijkheid kan worden verholpen door eigen Japanse woorden op te vullen met een christelijke

⁷³ Cfr *ibid*, pp 160-163.

betekenis. Dat proces is volop bezig. Zo kan het woord *Kami*, dat een Shintô-term is, en dat reeds dikwijls in onze studie voorkwam, nu zonder enig bezwaar gebruikt worden om God uit te drukken. De Japanner immers evolueert in zijn denken naar monotheïsme.

Het vierde deel, religiositeit en religies, kan gezien worden als een apart stuk. Het bevat beschouwingen over socio-religieuze onderzoeken en twee case-studies : één over de *Rissbô Kôsei-kai* en één over de Jôdo Shin-shû⁷⁴. Deze twee case-studies zijn interessant omdat ze de christelijke invloed laten zien op beide religies.

Het hele werk heeft zijn beperkingen. Deze beperkingen heeft de auteur zichzelf opgelegd. Hij wilde vooral de religieuze experientie van de Japanners nader onderzoeken. Hiermee is een belangrijke bijdrage geleverd voor de theoloog die hier veel materiaal zal vinden, nuttig in de opbouw van een eigen systematische Japanse theologie. Daar ligt de verdienste van het werk⁷⁵. Een echte theologische visie heeft Spae hier niet gegeven en dat was ook zijn bedoeling niet ; wel verschaft hij uiterst kostbaar materiaal, dat ook dienstbaar is voor de pre-evangelisatie.

In tegenstelling met zijn vorige werken blijkt Spae er stilaan in te slagen los te komen uit zijn zweven tussen oude en moderne theologie. We geven daarvan een paar voorbeelden.

„She (Japan) was advanced perceptibly from the obscurity of a cosmic revelation to the dawn of a personal encounter with Christ”⁷⁶.

Verder :

„The biblical typology of religious progress which unfolds from the creation of the world, through man's awareness of God's selection, particularly in Israel, to God's presence with us and in us through the Incarnation and the Church, is believed to be universal and hence applicable to Japan as well”⁷⁷.

Daarbij schrijft hij expliciet te willen afstappen van de klassieke distinctie tussen natuurlijke en geopenbaarde kennis van God⁷⁸. Wel zien we echter dit klassieke onderscheid toch nog even opduiken in de volgende zin :

⁷⁴ Cfr *supra*, Deel I, H VII, pp 264-267 en H IV, pp 111-119.

⁷⁵ Spae neemt zich voor een vierde deel te schrijven over de problemen verbonden met de Japanse opvatting over de mens, zijn oorsprong en bestemming, zijn morele en religieuze vervulling, zijn lijden en dood. In een vijfde deel zou hij dan overgaan tot een discussie over de Godsidee in het Japanse denken.

⁷⁶ Cfr Spae, *o.c.*, p 6.

⁷⁷ Cfr *ibid.*, p 7.

⁷⁸ Cfr *l.c.*

„We must develop a natural theology of Compassion, clothe it in many splendid forms of Mercy and worship it as the personal, redemptive presence of the Absolute”⁷⁹.

In onze beoordeling van „Christianity Encounters Japan” hebben we geschreven dat Spae, omwille van zijn optimistische visie op de religieuze evolutie van Japan, te zeer de continuïteit tussen de Japanse religiositeit en het Christendom beklemtoonde en te weinig aandacht besteedde aan de discontinuïteit⁸⁰. In „Japanese Religiosity” blijft deze continuïteit gehandhaafd maar besteedt hij inderdaad ook meer aandacht aan de discontinuïteit.

„No doubt, it is also possible to find in Japan’s religious history dehumanizing or negative factors”⁸¹.

Hier en daar kan men ook een paar historische onjuistheden aantreffen⁸².

Heinrichs en Spae zijn de enige opvallende figuren aan katholieke zijde, die pogingen hebben aangewend om al denkend en reflecterend het dilemma waarover we het in dit hoofdstuk hebben, te overstijgen. Heinrichs doet dat meer theologisch; Spae gebruikt meer een beschrijvende en analyserende methode.

III. EEN EIGEN VORM VAN KERK-ZIJN: DE TONARIGUMI?

Wat de eigen vorm van Kerk-zijn of „Christian Togetherness” betreft staat het Christendom in Japan van katholieke zijde nog in het beginstadium. Het is wel zo dat elke parochie als onderdeel van de Japanse Kerk, die in een streng Romeins kader zit, min of meer haar eigen gelaat heeft naargelang de inspiratie die uitgaat van de priester of van de christenen. Maar over het algemeen verschillen de Japanse christengemeenschappen niet veel van die van het Westen. Toch is er één poging van Japans „Christian Togetherness”, die in het kort moet geschetst worden. Het betreft hier de *tonarigumi* of „The Catholic

⁷⁹ Cfr. *ibid.*, p. 125.

⁸⁰ Cfr. *supra*, p. 213.

⁸¹ Cfr. Spae, *o.c.*, p. 6; cfr. ook p. 156

⁸² Zo b.v. *ibid.*, pp. 88 en 114 waar Spae houdt aan de traditionele opvatting, die de 17 *Artikelen-constitutie* of de *Jûshichijû no Kempô* toekent aan Shôtoku Taishi. Cfr. ons werk *supra*, Deel I, H. II, pp. 59-61 waar we een gecorrigeerde opvatting daarover gaven, gebaseerd op het werk van J. H. Kamstra, *Encounter or Syncretism. The Initial Growth of Japanese Buddhism*, Leiden, 1967.

Neighborhood Associations" geconcentreerd door Spae⁸³ Als pastoor van een parochie wilde hij inspelen op de Japanse mentaliteit en stelde hij zich tot doel door het lekenapostolaat een weg te zoeken „to convert Japanese society on its own grounds”⁸⁴ Daarbij greep hij terug naar een vorm van gemeenschapszin eigen aan Japan nl het groepssysteem Dat systeem was terug te vinden én in het niet-christelijke Japan én bij de christenen, die leefden onder het Tokugawa-regime Het georganiseerde groepssysteem bestaat in het niet-christelijke Japan reeds gedurende 1300 jaar⁸⁵ Reeds meerdere malen in ons werk hebben we gewezen op de neiging van de Japanners zich aaneen te sluiten rond een gelimiteerde sociale nexus We zagen tevens dat deze nexus zich niet alleen beperkt tot het sociale leven als zodanig, maar zich ook doortrekt in het godsdienstig leven We vestigen hier ook speciaal de aandacht op een bepaalde vorm van groepsleven, de zogenaamde *goningumi* Het betreft groepen (*kumi*) van vijf (*go*) families die onder het Tokugawa-regime elkaar moesten bewaken en controleren tegen christelijke invloeden gedurende de vervolging⁸⁶ Van hun kant gebruikten de christenen onder de vervolging eenzelfde soort groepssysteem om zich te beschermen tegen de vervolgers en om hun geloof te bewaren⁸⁷

Toen Spae het idee omvatte een niet-westerse vorm van lekenapostolaat te beginnen, greep hij terug naar dit groepssysteem waaruit dan de katholieke *tonarigumi* of geburenbonden ontstonden Hierdoor haakte hij in op iets echt Japans de christenen voelen zich thuis in hun *kumi* (groep, bond), ze weten zich verantwoordelijk voor elkaar, kunnen er zich vrij uitspreken en elkaar stimuleren De *kumi* bestaan uit 15 à 20 leden onder leiding van een leek, die voor een beperkte tijd gekozen wordt De activiteiten verschillen naargelang de *kumi* bekeringswerk, sociale werkzaamheden, streven naar een dieper christelijk leven, enz Het programma wordt eens per maand voorbereid en besproken door de leiders van de *kumi* en de priester Deze leiders zijn verantwoordelijk voor hun *kumi* en hebben de verplichting ten minste eenmaal per maand de leden te bezoeken De vergaderingen van de *kumi* zelf worden ingelijst door gebeden, men leest de bijbel en bespreekt een tekst, men wisselt van gedachten over de activiteiten, enz Opmerkelijk is dat men zich

⁸³ Cfr Joseph J Spae, CICM, *Neighborhood Associations A Catholic Way for Japan (Missionary Bulletin Series, Vol II)*, Himeji, 1956

⁸⁴ Cfr *ibid* p 16

⁸⁵ Cfr *ibid*, p 17-32

⁸⁶ Cfr Hubert Cieslik, *Die Goningumi im Dienste der Christenuberwachung*, in MN, Vol VII (1951), pp 102-155

⁸⁷ Cfr *supra*, Deel I, H V, p 156 en Deel II H I, p 45 over de *kô* en de *kumi* cfr ook C R Boxer, *The Christian Century in Japan 1549-1650*, Berkeley/Los Angeles, 1967, 2d pr corr, pp 356-357

wil hoeden voor een zekere strakheid en overstructurering. Men vermijdt zoveel mogelijk een té stroef patroon dat vooraf zou vastgelegd worden door de priester. Strikte uniformiteit voor alle *kumi* van één of van meer parochies moet vermeden worden. Men streeft er niet naar een diocesaan of nationaal hoofdbureau of leider te hebben. Er is alleen de lokale priester die gezonden wordt door de bisschop en die animerend optreedt. Beweeglijkheid wordt gegarandeerd omdat er geen uniform programma of manier van bijeenkomsten bestaat ; men past deze eerder aan de plaatselijke omstandigheden aan. De visie op het Christendom is Japans : het is in de eerste plaats leven en daarna pas vormgeving.

In hoeverre zijn de *tonarigumi* een eigen vorm van Kerk-zijn ?⁸⁸. Zeker is het een vorm van „Christian Togetherness”, die het midden houdt tussen westerse Kerk en een syncretistische of separatistische beweging. In zoverre is het een Kerkvorm die beloftevol zou kunnen zijn. Verder grijpt het naar de geest terug naar een gelimiteerde sociale nexus met onderlinge verantwoordelijkheid voor alle leden, typerend voor Japan.

Het initiatief werd genomen door een priester, in casu een buitenlands missionaris. Bestaat er een verband tussen enerzijds het buitenland-zijn van de stichter en zijn priester-zijn — waardoor hij tevens eng verbonden is met de institutionele Kerk — en anderzijds de graad van indigenisering van de *tonarigumi* ? Deze vraag is niet zo maar ondubbeltzinnig te beantwoorden. Zeker is het dat het succes van de *tonarigumi* aanvankelijk groter was dan nu. Verder ontstonden ze in de Katholieke Kerk van Japan en hechten ze belang aan goede verhoudingen met de priester en de bisschop. Ze zijn opgenomen in de organisatie van de parochie⁸⁹ en dat behoedt hen voor separatisme. Ze strekken hun actiegebied ook uit buiten de zuiver godsdienstige sfeer en willen aldus het hele leven van de Japanners beïnvloeden.

De laatste jaren hoort men niet veel meer van de *tonarigumi*. Gesprekken met missionarissen geven ons de indruk dat ze toch nog op verschillende plaatsen actief zijn en dat ze ook een transformatie hebben ondergaan door hun groei van aanpassing aan de locale situaties heen.

⁸⁸ We steunen gedeeltelijk op de evaluatie van Arnulf Camps, O.F.M., *New Ways of Realizing a Christian Togetherness in Non-Western Countries. A Missiologist's Contribution*, in : *Religion, Kultur und sozialer Wandel - Religion, Culture and Social Change : Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie - International Yearbook for the Sociology of Religion*, Band V (1969), Köln/Opladen, pp. 192-193.

⁸⁹ Cfr. Spae, o.c., p. 15 : "... we address ourselves to the proposition that the old Japanese form of communal living, namely, the neighborhood associations, can become, within the framework of the parish, an ideal form of apostolic life".

Alles wijst erop dat de *tonarigumi*, ook in hun huidige vormen, slechts een eerste en, voor zover we konden nagaan, ook de enige pogingen zijn geweest tot een eigen Japanse Kerkvorm van katholieke zijde. We stellen vast dat men op dat gebied in Japan nauwelijks aan het allereerste begin staat.

Vanuit de gegevens van dit hoofdstuk kunnen we nu enkele samenvattende gedachten geven.

Een verschil valt op met het tweede hoofdstuk, „De Katholieke Kerk - Groeiende Openheid vanaf 1868”, van het tweede deel van ons werk. Vanaf 1868 werden de Japanse godsdiensten en cultuur bestudeerd en werden pogingen tot aanpassing van het Christendom ondernomen. Deze aanpassingspogingen waren oppervlakkig en bewogen zich teveel in randgebieden. In het hier uitgetekende hoofdstuk gingen we dieper gaande studies en pogingen na. Dat sommige gegevens echter van het tweede hoofdstuk van het tweede deel hier en daar de gegevens van het huidige hoofdstuk benaderen is onvermijdelijk. We stonden voor de praktische opgave ergens een scheidingslijn te trekken. Deze scheidingslijn hebben we dan geplaatst waar we de duidelijkste inspanningen zagen die wijzen in de richting van een bewust en gewild overstijgen van het dilemma door pogingen, die dieper willen gaan dan de klassieke aanpassing op kleine vlakjes en puntjes.

Wat dit hoofdstuk zelf betreft, stellen we vast dat men het probleem van de overstijging van het dilemma benadert vanuit verschillende hoeken maar de benaderingen van het probleem hebben ongeveer alle hetzelfde resultaat : ze vormen de mogelijke eerste nog amorfe bouwstenen voor een eigen Japanse theologie en eigen vorm van Kerk-zijn.

Een eerste soort benaderingen is partieel, interpretatief en vergelijkend. Punten van concentratie zijn hier : de thomistische filosofie, de psychologische-gevoelsmatige structuur van de Japanner, meditatie en mystiek, sommige punten uit het Aziatisch denken, de Zen. De namen verbonden met dit soort benaderingen zijn : Pouliot, Rzepkowski, Kishi, Nebreda, Inoue, Dumoulin, Johnston en Heinrichs.

Een tweede soort benaderingen is meer globaal : het betreft hier een dieper verwerken van de christelijke boodschap in de totaalconceptie van de Japanse religiositeit door de studies van Spae en dezelfde Heinrichs. Het opzet tot een systematische theologie langs oosterse lijnen van Heinrichs is weliswaar onvoldoende maar toch reeds opmerkelijk. De studies van Spae leiden niet tot een Japanse theologie maar leveren daarvoor veel en goed materiaal. Typisch is ook dat zowel Heinrichs als Spae blijven zweven tussen traditionele en moderne theologie.

Als enige vorm van Kerk-zijn vinden we de *tonarigumi* van Spae, die

nu echter weer op de achtergrond geraakt zijn. Toch mogen we niet vergeten dat eigenlijk in elke christengemeenschap op praktisch gebied gepoogd wordt het christelijk leven uit te bouwen waardoor het ook vanzelf eigen trekken krijgt. De diepte van deze pogingen wordt nergens te boek gesteld. Hun diepte te meten is daarom ook niet mogelijk.

Tot slot : zowel op het gebied van eigen Japanse theologie als op het gebied van eigen Kerk-zijn staat men in Japan nog aan het begin. De overstijging van het dilemma van katholieke zijde is nog geen feit.

OVERSTIJGING VAN HET DILEMMA VAN PROTESTANTSE ZIJDE?

Het dilemma waarmee de Katholieke Kerk worstelt, stelt zich in even grote scherpste voor de protestantse zijde van het Christendom in Japan. Ook voor het Protestantisme is het een probleem van eerste rang geworden. Hara Ryôzô merkt zeer gevat op dat in Azië een geïnstitutionaliseerde en formalistische Kerk is opgebouwd, die een sterk westerse stempel draagt. Dit feit roept voortdurend een negatieve reactie op met als gevolg dat de mensen vanzelf van de Kerk afstand nemen in de vorm van een passieve weerstand¹.

Hara vraagt hier duidelijk naar een eigen Kerk. Hoewel de vraag van Hara vrij recent is en het onderzoek dat we instelden naar het Japanse karakter van het Protestantisme in het derde hoofdstuk van het tweede deel van ons werk een overwegend negatief resultaat opleverde, toch kunnen we in Japan reeds vroeg duidelijke sporen ontdekken van eigen Japanse Kerkvorm en ook van eigen Japanse theologie.

I EEN VOORLOPER

UCHIMURA KANZO EN DE *MUKYÔKAI*

Een zeer vroege voorvechter voor een Japans Christendom is Uchimura Kanzô (1861-1930), de stichter van de *Mukyôkai*². Uchimura kwam voort uit de groep studenten van Sapporo, die onder invloed stonden van William S. Clark³. Hij trok naar Amerika om er op een oplossing

¹ Cfr Hara Ryôzô, *Nihon ni okeru Kyôkai no Kaigen* (Het spiritueel Ontwaken van de Kerk in Japan) (met samenvatting in het Engels), in JMB, Vol XIX (1965), p 56

² We baseren ons vooral op Mitsuo Miyata, *Der Politische Auftrag des Protestantismus in Japan* (Evangelische Zeitstimmen XVIII), Hamburg, 1964, pp 52-95, Carl Michalson, *Japanische Theologie der Gegenwart*, Gutersloh, 1962, pp 10-25 (Oorspronkelijke titel *Japanese Contributions to Christian Theology*, Philadelphia, 1960) en W. H. H. Norman, *Non-Church Christianity in Japan*, in: IRM, Vol XLVI (1957), pp 380-393, voor teksten van Uchimura, cfr Ryusaku Tsunoda, WM Theodore De Bary, Donald Keene, *Sources of Japanese Tradition*, New York/London, 1967, 3d pr., Vol II, pp 341-350

³ Cfr *supra*, Deel I, H VI, p 220

voor zijn innerlijke problemen te zoeken. Hij wijdde zichzelf helemaal aan het integreren van het christelijk geloof in zijn persoonlijk en publiek leven als een echte Japanner. Japanner- en christen-zijn konden voor hem niet gescheiden worden.

„When a Japanese truly and independently believes in Christ, he is a Japanese Christian, and his Christianity is Japanese Christianity.

... A Japanese who becomes an American or an Englishman, or an amorphous universal man, is neither a true Japanese nor a true Christian”⁴.

De naam *Mukyôkai* bestaat uit het negatief woord *mu* en *kyôkai* en betekent eigenlijk „Niet-Kerk” (Non-Church, Nicht-Kirche). Uchimura zelf schreef dat de *Mukyôkai* de Kerk is voor allen die geen Kerk hebben. Norman omschrijft het woord als volgt: de Non-Church „sollte alle Gruppen einschliessen, in denen man, ohne Verbindung mit einer Kirche zu pflegen, die Bibel und das Christentum studiert”⁵.

De grote bekommernis van de *Mukyôkai* is tot een dergelijk Japans Christendom te komen, dat op geen enkele wijze een weergave zou zijn van de gestructureerde Kerken die de westerse zendelingen in Japan gevestigd hebben. Uchimura zelf vond het sectarisch westers Christendom onverdraaglijk. Toen hij in Amerika verbleef voelde hij zich sterk aangetrokken door de Quakers en het lijkt geen twijfel dat dit non-ecclesiaal en non-sacramenteel type van religie hem beïnvloedde in het creëren van zijn kerkloos Christendom⁶, dat volkomen paste bij zijn onafhankelijk karakter⁷.

De *Mukyôkai* is een vorm van Christendom, dat men moet opvatten als een soort spirituele gemeenschap, verzameld in de naam van Christus, in wiens midden Christus aanwezig is, en waarin de bijbel centraal staat. Er is geen kerkorganisatie, en de leden tonen een duidelijke afkeer voor institutie, formalisme en liturgie. Er bestaat daarom ook geen nationale *Mukyôkai*-organisatie. Het enige element dat aan organisatie zou kunnen doen denken is het feit dat een *sensei* (leraar) een groep mensen om zich verzamelt om de bijbel uit te leggen. Men komt niet samen in een kerk-

⁴ Cfr Tsunoda *ea*, *oc*, Vol II, p 349

⁵ Geciteerd door Michalson, *oc*, p 10

⁶ Cfr Norman, *ac*, p 382 Elisabeth Gossmann, *Religiose Herkunft - Profane Zukunft? Das Christentum in Japan*, München, 1965, p 178, vermeldt ook dat Uchimura de invloed van Kierkegaard onderging

⁷ Cfr Soichi Saito, *Japan of to-day and the Christian Message*, in: I.R.M., Vol XII (1923), p 553. „He (Uchimura) is a Biblical teacher and writer of extraordinary power, but a pronounced independent, opposed to all religious organizations and rites”

gebouw maar in een huis, fabriek, school, enz. Meestal gebeurt dit in kleine groepen op de *tatami* (de rijststromat). Hier ligt een tendens om de typisch Japanse sociale nexus, die op de gelimiteerde groep gericht is, in stand te houden. Dat geeft ook de leden het gevoel samen te horen.

Men is dus tegen het geestelijk ambt, tegen sacramenten en tegen organisatie. De stichter Uchimura wilde niet capituleren voor de westerse kerkopvatting; de Kerk komt direct door de dauw van de genade, niet door de institutie. Het objectieve institutionalisme van de huidige westerse kerken wordt door de *Mukyôkai* „versteende werkelijkheid” genoemd, waarin Gods Geest nauwelijks kan werken⁸. Daarom geen organisatie maar wel organisme, m.a.w. een samen-zijn vervuld met christelijke dynamiek. Als men de *Mukyôkai* dan toch een ecclesiale definitie zou willen geven dan zou men kunnen zeggen: een verzameling van christelijke gelovigen door de heilige Geest vervuld, een levend organisme van allen, die in gemeenschap met God leven. Daarom staat de *koinonia* centraal als bijbels begrip. De bijbel toont dat gemeenschap met God en de mensen het voornaamste is; de rest — zoals sacramenten en ambt — zijn bijkomstig. Toch moet hier ook aangestipt worden dat niet alle leden van de *Mukyôkai* de sacramenten verwerpen. Hoewel men christen is niet door het doopsel maar door het christelijk geloof en leven, wordt soms het doopsel toegediend en het avondmaal gevierd. Sommige leden voltrekken ook huwelijken en leiden begrafenisplechtigheden, maar dan worden deze praktijken gezien als gelegenheden tot een christelijk getuigenis. Vanuit hun bijbelse *koinonia*-opvatting willen de gelovigen in deze tijd het christelijk leven realiseren. Dat betekent niet dat ze willen teruggaan naar de oerkerk. Na 2.000 jaar kan men die niet meer kopiëren; maar wel willen ze de geest van de oerkerk doen herleven: een gemeenschap te vormen rond de verrezen Heer.

Voor Uchimura en zijn volgelingen is de *Mukyôkai* de ware en definitieve vorm van Christendom. Hoewel men zich sterk verzet tegen institutionalisering, toch valt men onvermijdelijk terug in bepaalde vormen nl. een groep mensen, die een week geleden bijeenkwamen rond de *sensei*, komt nu weer bijeen omdat er een geestelijk ideaal is, de verrezen Heer, die ze kennen uit de bijbel. Maar als men dus van institutionalisme zou spreken dan gebeurt dit op een eigen Japanse wijze: de figuur van de *sensei*, de leraar, roept de gelovigen samen. Hij is de charismatische figuur, die de bijbel kent en zijn reflecties doorgeeft. Onder hen bevinden zich grote exegeten. Het is ook de *sensei*, die de mensen na selectie toelaat tot het onderricht, dat niet gemakkelijk is. De *sensei* ontvangt geen wijding, hij beantwoordt alleen maar Gods oproep. Hij behoudt

⁸ Cfr. Michalson, o.c., p. 15.

zijn gewoon beroep zodat zijn *sensei*-functie maar part-time is. Het gebeurt ook dat de *sensei* met zijn onderricht gewoon ophoudt en dat geen opvolger wordt aangewezen. Sommigen van zijn leerlingen beantwoorden dan spontaan Gods oproep en beginnen zelf hun eigen groep.

De bijbel maakt de mens vertrouwd met God, de Vader van allen, die in Christus tot ons kwam; met de mens, geschapen naar Gods beeld en versierd met oneindige waarde, maar ook bedorven door de opstand tegen God; met de natuur en de wereld, die hun oorsprong hebben in de innerlijke drang tot liefde in God. De bijbel leert dat er geen harmonie meer is tussen God, mens en wereld, maar tevens dat de mens door Christus gered wordt. Derhalve is het laatste doel van de bijbel de openbaring van de redding aan de mens. Een canon van bijbelse boeken echter wordt afgewezen; een canon is immers een institutioneel gegeven en verhindert tevens wetenschappelijke bijbelstudie. Toch brengt het afwijzen van een canon geen willekeurige uitleg van de bijbel mee vermits de bijbeluitleg niet individueel maar als groep beoefend wordt.

De *Mukyôkai* heeft een duidelijk Japans karakter: ze haakt in op de gelimiteerde sociale nexus, is helemaal self-supporting en centreert rond de *sensei*, wat de toewijding aan zijn concrete persoon insluit. Uchimura zelf was een groot nationalist⁹. Anderzijds is het pacifisme een karaktertrek van de *Mukyôkai*¹⁰.

In zijn evaluatie van de *Mukyôkai* meent Norman dat het een protest-beweging is vanwege christenen tegen de Kerk; zo kan men zeggen dat het Gods oordeel is ook over de verdeelde Kerken, het sectarisme, de intolerantie, de overheersing door westerse cultuur en Kerken, het dogmatisme en het formalisme¹¹. Dit blijkt zeer duidelijk uit de houding van de stichter Uchimura zelf. De *Mukyôkai*-christenen zeggen dat de nieuwtestamentische christenheid een religie van de geest is met het accent op de liefde en het getuigenis en niet op credo's, dogmata, liturgie en organisatie.

Het feit dat de *Mukyôkai* met de andere Kerken geen connecties heeft,

⁹ Beroemd zijn de twee J's van Uchimura; cfr. Tsunoda *e.a.*, *o.c.*, Vol. II, p. 349: "I love two J's and no third; one is Jesus, and the other is Japan. I do not know which I love more, Jesus or Japan. I am hated by my countrymen for Jesus' sake as *yaso*, and I am disliked by foreign missionaries for Japans' sake as national and narrow. No matter; I may lose all my friends, but I cannot lose Jesus and Japan".

¹⁰ Cfr. Miyata, *o.c.*, pp. 78-95.

¹¹ Cfr. Norman, *a.c.*, pp. 388-389. Ook Michalson, *o.c.*, p. 114, wijst er in de context van de *Mukyôkai* op hoe het Christendom in zichzelf zijn grootste vijand vinden kan. Wanneer het een sterke vorm van westerse ecclesiasticisme ontwikkelt, huldigt het zelf een kerkelijke kolonialisme.

belemmert haar groei niet. Misschien ligt hier de reden van haar vrij groot succes. Het aantal leden is moeilijk te schatten maar zou liggen tussen de 50 000 à 100.000. Begonnen door een leek en voortgezet door leken overstijgt ze de strakke kaders van de traditionele westerse Kerken en schrikt ze de Japanners minder af.

De *Mukyôkai* minimaliseert het belang van doopsel en avondmaal. Ze onderschat de waarde van een canon van heilige boeken en de dogmata, die moesten opgezet worden tegen valse interpretaties van het geloofsgegeven. Norman stipt ook aan dat er een zekere naïviteit te bespeuren valt in de overtuiging dat het Christendom zou kunnen bestaan zonder organisatie. In een sterk georganiseerde maatschappij kan een Christendom niet zonder een minimum van organisatie¹². We vinden dit oordeel nogal ongenueanceerd en zouden het willen aanvullen door op te merken dat — zoals we hebben aangestipt — toch een zekere vorm van organisatie bestaat. Camps merkt op dat met betrekking tot het tempo van institutionalisering:

„The Mu-kyokai — though open towards institutionalization — does not seem to make haste; there is no tendency to built up a group of leaders who stay in office for a longer period and no agreement has been reached concerning the introduction of sacramental rites”¹³.

De toekomst zal hier moeten uitwijzen of de *Mukyôkai* zal institutionaliseren of niet.

Verder is de activiteit van de *Mukyôkai* bijna helemaal beperkt tot het godsdienstige leven, nl. de studie van de bijbel en de bijbelse boodschap uitleggen; aldus schijnt ze een eerder exeptionele vorm van „Christian Togetherness” te zijn¹⁴. Evenals de Kerken lijdt de *Mukyôkai* aan het euvel dat ze gevestigd is in de steden, en bij de intellectuelen. Maar anderzijds schijnt ze op die plaatsen en bij dat soort mensen goed aan te slaan. Hier rijst nochtans de vraag of deze beperking wel gezond is voor de verdere toekomst van het Christendom in Japan. Zo schrijft Hammer:

¹² Cfr Norman, *ac*, p. 390.

¹³ Cfr Arnulf Camps, OFM, *New Ways of Realizing a Christian Togetherness in Non-Western Countries. A Missiologist's Contribution*, in: *Religion, Kultur und sozialer Wandel — Religion, Culture and Social Change. Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie — International Yearbook for the Sociology of Religion*, Band V (1969), Köln/Opladen, p. 193.

¹⁴ Cfr Camps, *lc*, in zijn vergelijking met andere vormen van 'Christian Togetherness' bv. de *tonarigumi* (Japan), de Barangay (Filippijnen), de Ashrams (India) en de Jama'a (Kongo-Kinshasa).

„... it is doubtful whether it (*Mukyôkai*) can address itself to the hard core of Japanese society, for it, too, makes its appeal to the limited groups of the more westernized...”¹⁵.

Hoewel we reeds gezien op het Japans karakter toont de *Mukyôkai* dan toch weer een over-individualistische benadering tot de Japanner.

De *Mukyôkai* is positief en negatief te zien. Emil Brunner spreekt zich positief uit :

„In my estimation these Mykyôkai leaders are the cream of Japanese Christianity, vital and Biblical in the very best sense. They want to avoid the burdens of institutionalism, they want to be an 'ecclesia' in the New Testament sense”¹⁶.

Nogal negatief is het oordeel van Norman. Hij meent dat ze een anarchistisch karakter heeft, omdat iedereen die het verlangt een nieuwe groep rondom zich kan verzamelen; hij ziet haar als een secte¹⁷. Zo scherp zouden we niet durven oordelen. Onze opwerping is met Michalson deze : kan men de bijbel werkelijk verstaan als men hem niet uitlegt vanuit de Kerk ? Vanuit deze vraag kan een zeer vruchtbaar gesprek tot stand komen tussen de *Mukyôkai* en de Kerken zelf¹⁸.

Vanuit het probleem van de overstijging van het dilemma beschouwd waarmee het Christendom worstelt in Japan, vinden we dat de *Mukyôkai* zeker een waarde vertegenwoordigt. Ze is in ieder geval een vorm van „Christian Togetherness” die Japanse motieven aanslaat en zich naar de geest van zijn stichter kant tegen de formalistische en overgestructureerde westerse vormen van Christendom.

II. EEN THEOLOGIE MET ECHT JAPANESE ACCENTEN: KITAMORI KAZO EN DE "THEOLOGIE VAN DE SMART VAN GOD"

De meest Japanse georiënteerde theoloog is wel Kitamori Kazô (1916-) met zijn *Kami no Itami no Shingaku*¹⁹. Zijn bedoeling is de theologie

¹⁵ Cfr. Raymond Hammer, *Japan's Religious Ferment. Christian Presence Amid Faiths Old and New*, London, 1961, p. 112.

¹⁶ Geciteerd door Norman, a.c., p. 380.

¹⁷ Cfr. *ibid.*, p. 391.

¹⁸ Cfr. Michalson, o.c., p. 25.

¹⁹ We baseren ons hier vooral op Kazoh Kitamori, *Theology of the Pain of God*, London, 1966, 1st British ed. (oorspronkelijke titel : *Kami no Itami no Shingaku*, Tôkyô, 1946) en *Das Problem des Leidens in der Christologie*, in : Peter Beyerhaus, Hans-Werner Gensichen, Gerhard Rosenkranz, Georg F. Vicedom, Herausg., *Theologische Stimmen aus Asien, Afrika und Lateinamerika*, Band III : Georg F. Vicedom, Herausg., *Beiträge*

opnieuw te doordenken vanuit de concrete gegevenheid van de situatie Michalson drukt dit uit als volgt:

„Unter Mitteilung des Glaubens versteht er (Kitamori) deshalb nicht die Kundgabe des Glaubens in leichtverständlicher eindringlicher Sprache, sondern den Versuch, den Glauben zurückzudenken und zurückzuformulieren in die Dimension, in der er zur menschlichen Grundsituation redet“²⁰.

Die grondsituatie kan niet losgemaakt worden van de traditie van de mens - in casu de Japanse mens. Daarom betreft Kitamori zijn theologie op het Boeddhisme als zijn traditie zoals Paulus zichzelf als Jood bestempeld heeft. Deze theoloog is eigenlijk een Lutheraan en de theologie van Luther is in zijn denken toonaangevend gebleven²¹. Het groot principe van Kitamori is het thema van het lijden voortdurend in zijn theologisch denken te betrekken; het is het begrip waarin God, het christelijk geloof en de Japanse existentie elkaar ontmoeten²². Hij is ervan overtuigd dat een lijdend volk als het Japanse een speciale rol in de christenheid vervullen moet. de komende christenheid terugwinnen voor de bijbelse werkelijkheid van de smart, die in de Kerk op de achtergrond geraakt, nl de werkelijkheid van het bewustzijn van de smart van God zoals ze zich in alle scherpste toont in het lijden van de Japanners. Hij ziet dus in het begrip van de smart de sleutel, die alle vragen oplost. Het is een verzamelbegrip dat alles bijeenbrengt. Omwille van dit verzamelend karakter van de smart, noemt men Kitamori's theologie een *furoshiki*-theologie. Een *furoshiki* is een vierkant doek waarin studenten hun boeken, huisvrouwen hun pakjes en werklui hun instrumenten wikkelen; het is de tegenhanger van onze handtas. Dat brengt voor Kitamori ook een nadeel mee: hij wil per se alle geloofsgegevens in dezelfde *furoshiki* van de smart bijeenbrengen. Maar toch is het *furoshiki*-beeld te rechtvaardigen: alle theologische uitspraken bij Kitamori hangen tenslotte af van één interpretatiebegrip nl Gods smart. Hoe werkt Kitamori dit nu uit? We menen twee lijnen in die uitwerking te

zur Systematischen Theologie, München, 1968, pp 112-121, Keiji Ogawa, *Die Aufgabe der neueren evangelischen Theologie in Japan*, Basel, 1965, Carl Michalson, *Die Theologie vom Schmerze Gottes*, o.c., pp 60-82, Horst Rzepkowski, SVD, *Thomas von Aquin und Japan Versuch einer Begegnung*, St. Augustin/Siegburg, 1967, pp 63-68 en A. Camps, *Coup d'œil sur la théologie chrétienne non occidentale avec spéciale référence à l'Inde*, in *Bulletin - Secretariat pro non Christianis*, Citta del Vaticano, V (1970), pp 70-71.

²⁰ Cfr Michalson, o.c., p 160.

²¹ Cfr Ogawa, o.c., p 25.

²² Cfr Michalson, o.c., p 60 en vlg.

kunnen zien, nl. de lijdende liefde in God en de mens als getuige van Gods lijden.

De lijdende liefde in God. God bemint. Zijn liefde voor wie beminnenswaardig is, is direkte liefde. Dit was het geval vóór de zondeval. Na de zondeval echter blijft er nog slechts één over die beminnenswaardig is nl. Jezus Christus. De mensen daarentegen roepen Gods toorn op door hun zondigheid en zijn Gods liefde onwaardig geworden. Maar God omvat de zondaar, die hij eigenlijk moet verstoten. God kan dit echter niet doen zonder smart. Zijn smart is ook niet denkbaar zonder de mensgeworden en gekruisigde Jezus, dus de historische Jezus. De smart van God heeft betrekking op God de Zoon, die de smart binnentreedt en sterft, en heeft ook betrekking op God de Vader, die zijn geliefde Zoon laat lijden en sterven. Maar niet alleen het lijden zelf is pijnlijk ; het pijnlijkste is dat men een geliefd wezen doet lijden en sterven en dat is het geval voor God de Vader, die zijn Zoon doet lijden en sterven. Aldus is de Vader van Jezus de God in smart. Alleen maar vanuit het kruis kunnen we Gods essentie verstaan : zijn essentie is smart. En in die smart zijn Gods toorn en pijn verenigd : Hij heeft het voorwerp van zijn toorn lief. Daarom is zijn liefde ook een liefde, geworteld in de smart. Wij mensen worden gered door Gods liefde, geworteld in zijn smart waardoor hij onze zonden vergeeft.

De mens moet de getuige zijn van Gods smart. Hier ligt de roeping van de mens : door zijn smart moet hij getuige zijn van Gods smart. De smart van de mens is het gevolg van Gods toorn veroorzaakt door de zonde. Maar deze smart wordt een dienst aan God en een daad van bemiddeling en voorspraak voor de niet-gelovige als wij onze smart aanvaarden als een dienst aan Gods smart. Wie dat begrijpt zal als enig verlangen hebben één te worden met God in de smart. Deze smart zal openbloeien in liefde. Zoals God de niet-beminnenswaardige mens lieft, zo ook moeten wij de niet beminnenswaardige liefhebben. God verwacht van ons dat wij Hem liefhebben, niet als een onmiddellijk object maar veeleer in onze naaste en vooral in onze lijdende naaste. Immers God wordt immanent in deze naaste. In Gods smart wordt onze smart geheeld, ons oude „Zelf” sterft, wij worden Gods gehoorzame dienaars en verrijzen tot een nieuw leven. Met andere woorden : liefde geworteld in de smart betekent dat God wie zijn liefde verwerpen, lieft en gehoorzaam maakt aan Hem. Dat is ook de hele inhoud van de bijbel.

Kitamori raakt hier zeker diep de fundamentele boodschap van het evangelie : de idee dat God de onbeminnenswaardige lieft ; dat deze liefde uitloopt op de smart van zijn Zoon die sterft op het kruis ; dat die liefde tot ons komt via Christus en, door de voortdurende vergeving

van onze zonden, ons maakt tot zijn gehoorzame dienaars, die met hem verbonden zijn in hun eigen pijn en dood

Zo gezien blijft de theologie van de smart van God een westerse theologie. Het eigen karakter van Kitamori's visie ligt in het samenbrengen van het bijbels lijdensmotief en het Japanse lijdensmotief, zoals dat te vinden is in het Boeddhisme en het klassieke drama

Het lijden staat voor Kitamori centraal in de bijbel, zijn theologie is er een van het kruis. Hij baseert zijn theologie exegetisch op verscheidene uitspraken van het oud testament, vooral op Jeremias 31,20 waar God zegt „ik heb smart in mijn ingewanden”²³. Wanneer men hem het verwijt maakt dat hij zich te veel aan deze tekst vastklampt, verdedigt hij zich met erop te wijzen dat de zin ervan nl. de smart, doorspeelt in heel de bijbel, ook in het nieuw testament. Daaruit besluit hij alle theologisch denken te mogen afleiden van de smart, van het kruis, zoals dat ook bij Paulus het geval is. Meer toegespits op Jeremias noemt hij deze profeet de Paulus van het oud testament. Aldus wil hij aantonen dat heel zijn theologisch denken op een soliede schriftuurlijke grondslag berust: de smart van God heelt onze wonden.

Ook in het Boeddhisme vindt Kitamori een motief dat zeer dicht bij de bijbelse idee van de lijdende God, die onze wonden heelt, aansluit. Hij doelt hier op de commentaar van Shōtoku Taishi op de *Yūma kyō*²⁴ waarvan hij volgende teksten citeert en bespreekt:

„There we find the earth shaking sentence „Man's real sickness springs from foolish love, Buddha's responding sickness arises from great mercy” Buddha's sickness in response „comes from his suffering mercy. His suffering mercy is man's vice man's sickness. The sickness of the great mercy saves people by absorbing their sickness. Sickness is saved by sickness” We are exceedingly grateful to the revered religious ancestors of our native country who entertained these ideas. I believe that Japanese thought became deeper after the adoption of the above idea”²⁵

²³ Cfr Kitamori, *Theology of the Pain of God*, p. 151. Is Ephraim my dear son? is he a pleasant child? for since I spake against him, I do earnestly remember him still: therefore my bowels are troubled for him, I will surely have mercy upon him, saith the Lord (Jer 31:20), cfr ook Michalson, *o.c.*, p. 70. Ich habe Schmerz in meinen Eingeweiden. Das hebraische Wort *hamah* bedeutet im Alten Testament immer und ausschliesslich Schmerz. Luthers Übersetzung bestatigt Kitamoris Verständnis dieses Verses. Darum bricht mir mein Herz.

²⁴ Cfr *supra*, Deel I, H II, pp. 49 en 61-62.

²⁵ Cfr Kitamori, *o.c.*, p. 26.

Maar Kitamori onderstreept daarbij dat het Boeddhisme in de smart van God het element van toorn niet kent. Zo zijn het lijden en de smart in het Boeddhisme slechts medevoelen en sympathie, maar geen smart in de christelijke zin. Er is dus een tekortschietende analogie.

Verder speurt Kitamori ook naar de zin van de smart in de dimensie van het Japanse levensgevoel²⁶, dat een beslissende rol speelt in het kennen en het eren van God en dat uitgedrukt wordt in de literatuur van het gewone volk, nl. het klassieke drama. Dat brengt hem tot enkele reflecties. Het Japanse levensgevoel vermijdt gedachten over de dood, het kijkt naar de positieve zijde van de dingen en niet naar de negatieve zijde. Maar achter deze positieve kijk op het leven staat het Japanse klassieke drama als background. De geest van deze drama's doordringen het Japanse volk. Daarbij zijn ze drama's van persoonlijke betrekkingen en deze persoonlijke betrekkingen worden uitgedrukt door het speciale woord *tsurasa*. Het woord drukt de gevoelsbeweging uit, die men ondervindt wanneer iemand lijdt en sterft of wanneer men een geliefde doet lijden en sterven om het leven van een ander te behouden. Het woord is niet te vertalen door bitterheid of treurigheid; het is het gevoel van de smart, dat eigen is aan het Japanse volk. Het beantwoordt op analoge wijze aan de smart van God.

„Thus the Japanese mind, which had seen the deepest heart of his fellowman in pain, will come to see the deepest heart of the Absolute God in pain”²⁷.

Dat is de bijdrage van Japan aan het Christendom, m.a.w. een decisief aspect van Gods natuur, dat voorbijgegaan werd door de Griekse Kerken, wordt ontdekt door Japan.

Maar de bijdrage van een land, dus ook van Japan, aan het Christendom moet ook tijdsgebonden gezien worden. Er zijn tijden van vreugde en van smart. De tijd waarin Kitamori zijn theologie voor het eerst neerschreef was de periode van de tweede wereldoorlog, toen de smart van de wereld en van Japan op een hoogtepunt stond.

Nochtans stelt Kitamori een verschil vast tussen *tsurasa* en de smart van God. In het Japanse drama geeft men zijn leven of dat van een ander om het leven van een ander dat men liefheeft te bewaren. God echter laat zijn geliefde Zoon sterven voor de mens, die Hij liefheeft maar die deze liefde niet waard is. Het Japanse drama kent de liefde voor de vijand niet. Hier ligt dus weer een tekortschietende analogie. Daarbij wordt de gevoeligheid van de mens voor de smart productief

²⁶ Cfr. *ibid*, pp. 133-138

²⁷ Cfr. *ibid.*, p. 136.

en waarheidsvol als ze Gods pijn dient ; gevoeligheid voor pijn, gescheiden van God, loopt gevaar haar ethische implicaties te verliezen.

Een volledig uitgewerkte dogmatiek heeft Kitamori niet geschreven. Zijn „Theologie van de Smart van God” geeft enkel maar hoofdtekken weer.

Voor de katholieke zijde van het Christendom kan het moeilijk zijn te spreken van de smart van God de Vader. Onder invloed van het Griekse denken stellen we dat God onveranderlijk en volmaakt gelukkig is. Nochtans kan Kitamori ons hier doen nadenken. Christus was altijd het voorwerp — ook in zijn lijden — van de oneindige liefde van de Vader. Maar anderzijds moet men toch bedenken dat het laten sterven van een geliefde zoon de grootste pijn is voor een vader. Kitamori stelt ons hier voor een dilemma. Dat de smart zich betreft op Gods wezen en dat Christus' dood God zelf raakt stimuleert tot diepere reflectie op het mysterie dat God is. Evenzo tracht Kitamori ons externalistisch denken te overstijgen bv. de zonde treft God en veroorzaakt in Hem een tweestrijd.

Kitamori geeft ook antwoord op enkele mogelijke tegenwerpingen die kunnen gemaakt worden.

Een eerste tegenwerping komt voort uit een oppervlakkige observatie van de Japanners. Terughoudendheid en controle over het gevoelsleven zijn Japanse eigenschappen. Heeft het dan zin een „Theologie van de Smart” uit te werken ? Kitamori meent van wel en daarbij verwijst hij naar de commentaar van Motoori Norinaga op een passage uit de *Kojiki* waaruit blijkt dat een dapper man ook zijn lijden kan tonen²⁸. Niet alleen terughoudendheid maar ook veruiterlijking van het lijden is een Japanse deugd.

Een tweede tegenwerping zou deze zijn : theologie heeft te maken met de „logos” en niet met het „pathos”. Hierop antwoordt Kitamori dat het bij hem gaat over „logos”, die tevens „pathos” is, nl. smart. Verlossing van de mens is een zaak van „pathos”, maar moet door de

²⁸ Over Motoori Norinaga, cfr. *supra*, Deel I, H. V, pp. 179-181. De passage geciteerd door Kitamori, *o.c.*, p. 31, is de volgende: "The prince maintained a brave mind and accomplished his great work, faithfully fulfilling the command of his father the Emperor. But at the same time he revealed the resentment he felt toward his father and wept over grievous things : This should be called the true heart of a man. Had a Chinese been in a similar position, he would have tried to conceal his resentment or grief, however deeply he might feel it in his heart, and would ordinarily try to carry it off by speaking heroic words. From this you may conclude what a great difference there is in every respect between mere foreigners, who easily keep up appearances, and the ancient people of our empire, who were true to their hearts". Voor een gelijkaardige tekst van Motoori Norinaga, cfr. Tsunoda *e.a.*, *o.c.*, Vol. II, p. 26.

„logos” meegedeeld worden. Zo wordt ook de gloed van de „pathos” door de „logos” gecontroleerd²⁹.

Kitamori vindt dat een Japans Christendom een rol te spelen heeft in de formatie van het historisch Christendom³⁰. Voor hem betekent dat de theologie van het kruis. De uitdrukking *Nippon no Kirisutokyo* kan taalkundig gezien, twee betekenissen hebben nl. „Christendom in Japan” en „Japans Christendom”. „Christendom in Japan” heeft een extensieve betekenis nl. het historisch Christendom dat zich heeft uitgebreid in Japan. „Japans Christendom” echter heeft een intensieve betekenis nl. de participatie van Japan in de kwalitatieve formatie van het historisch Christendom. Hiermee bedoelt hij een eigen bijdrage van Japan tot de gestaltegeving van het Christendom. Voorbeelden van participatie aan de kwalitatieve formatie van het Christendom zijn Griekenland en Duitsland. Het Griekse Christendom schonk aandacht aan de objectieve zijde van het geloof ; vandaar het metafysisch karakter van de Griekse theologie bv. de Griekse bijdrage aan het historisch Christendom in de uitwerking van het centrale concept van essentie (ousia - substantia) in relatie tot de Triniteitsleer en de Christologie. Het Duits Christendom van de Reformatie schonk aandacht aan de subjectieve zijde van het geloof : hoe kan de mens vóór God staan ? Daarom kon de Duitse theologie het concept van God niet voldoende uitleggen. Het enige wat het Duitse Christendom wel bijbracht tot het beter verstaan van het concept van God was de doctrine van de „communicatio idiomatum” van Luther. Daardoor zijn de godheid en de mensheid van Christus onvermengd en onscheidbaar geworden. Het lijden werd aldus door Luther toegekend aan Christus niet alleen als aan de „ware mens” maar ook aan Christus als aan de „ware God”³¹.

De bijdragen aan de kwalitatieve formatie van het historisch Christendom van beide, Griekenland en Duitsland, waren eenzijdig : het ene gaf teveel aandacht aan God, het andere teveel aan de mens. Daarom moet er een nieuwe en juistere theologische benadering tot stand komen, en deze benadering moet gecentreerd zijn op de verhouding tussen God en de mens, die een verhouding is van liefde. Deze mens is een zondaar ; daarom zal die liefde geen directe liefde maar een liefde door bemiddeling zijn, m.a.w. een door negativiteit bemiddelde liefde. Hiermee bedoelt Kitamori een liefde van God, die een zelfopofferend karak-

²⁹ Cfr. Michalson, *o.c.*, p. 73.

³⁰ Cfr. Kitamori Kazô, *Nippon no Kirisutokyô*, in: J.M.B., Vol. XVII (1963), pp. 37-43. We baseren ons op de Engelse samenvatting, *ibid.*, pp. 38-39.

³¹ Cfr. Kazô Kitamori, *Das Problem des Leidens in der Christologie*, in: Beyerhaus, *e.a.*, *o.c.*, Band III, p. 121.

ter krijgt in het kruis van Christus. In het belichten van dit geloofsfragment kan de bijdrage liggen van het Japans Christendom in de kwalitatieve formatie van het historisch Christendom. Kitamori verwijst aldus naar de betekenis van het kruis als de intensieve betekenis van „Japans Christendom”. Daarmee wijst hij naar een „theologia crucis” en impliciet naar de „Theologie van de Smart van God”.

Kitamori weet echter ook dat een theologie, die de smart van God behandelt, maar kan volgehouden worden in een smartsituatie. Hiermee bedoelt hij dat hij op theologisch gebied eigenlijk een uitzonderingspositie inneemt. Hij wenst zelfs dat zijn theologie nooit een dominante theologie zou worden :

„The theology of the pain of God, if true to itself, must retain this characteristic of being „outside”. It should never become a so-called „dominant” theology”... „we have become, and are now, as the refuse of the world, the offscouring of all things” (1 Cor. 4 : 13)”³².

Zijn uitzonderingspositie ziet hij derhalve ook konsekwent als getuigenis voor Gods smart. Duidelijk is in ieder geval dat Kitamori in zijn theologie echte Japanse motieven aanslaat.

Hoe staat Kitamori nu concreet tegenover de Japanse niet-christelijke religies en cultuur ? Voor de meeste protestanten in Japan bestaat er geen al te vlotte verbinding tussen christelijk geloof en niet-christelijke religies en cultuur. Het derde hoofdstuk van het tweede deel van ons werk heeft dat duidelijk aangetoond. Hier stelt Kitamori het probleem van de apologetiek³³. Hij is voorstander van het vermijden van een harde botsing. Wie anderen een godsdienstige overtuiging opdringt, bewijst daarmee in Japan dat hij in een zwakke positie staat.

„Die Theologie hat nur dann ein Recht, bei ihren apologetischen Attacken auf die Kultur aggressiv zu werden, wenn konkurrierende Versuche, die Probleme der menschlichen Situation zu lösen, ihre Relativität vergessen”³⁴.

Hij staat dus op het standpunt dat men positie moet innemen tegenover de cultuur, maar plaatst dat weer in het kader van de smart : echte evangelische apologetiek zal de smart van de afzondering moeten dragen, die slechts in geloof kan overwonnen worden.

³² Cfr. Kitamori, *Theology of the Pain of God*, p. 150.

³³ Cfr. Michalson, *o.c.*, pp. 119-120.

³⁴ Cfr. Kitamori Kazô, *Kyûsai no Ronri (De Logica van de Verlossing)*, Tôkyô, 1953, p. 76, geciteerd door Michalson, *o.c.*, p. 119.

Een concreet voorbeeld van zijn houding tegenover de andere religies vinden we in zijn *Taruwa no Shingaku* (De theologie van de Dialoog)³⁵.

Een van de redenen waarom vele mensen menen dat het niet de moeite loont in een religie te geloven, is de strijd ontstaan uit religieuze intolerantie. Intolerantie groeit uit religieus enthousiasme. Als een religie zich daarvan bewust wordt, kan ze een tolerante houding aannemen, die zo ver kan gaan dat de mensen tot de overtuiging komen dat alle religies één en dezelfde waarheid openbaren. Schijnbaar wordt aldus het wantrouwen tegenover de religie weggenomen. In werkelijkheid is dit geen oplossing want de mensen verwachten in de religie een soort onwrikbare ijver. In een te tolerante religie is deze echter niet te vinden. Daarom zullen er ook misverstanden bestaan over een tolerante religie.

Hier ligt het dilemma van de religies: tolerantie en intolerantie. Als religieuze gevoelens tot een te hoge graad van enthousiasme opgedreven worden, dan vertoont een religie ook de neiging intolerant te worden. Toont een religie echter te veel tolerantie, dan verliest ze haar enthousiasme. In beide gevallen wordt de religie gediscredeerd. De attitude van religieus enthousiasme kan men „diepte” noemen, de attitude van tolerantie „breedte”. Een eenheid tussen beide bereiken is zeer moeilijk daar diepte onvermijdelijk engheid, en breedte onvermijdelijk oppervlakkigheid teweegbrengt. Dus noch in diepte noch in breedte ligt er een oplossing voor het dilemma van de religies; in geen van beide ligt de mogelijkheid voor dialoog.

Het element dat de religies in deze impasse brengt is het feit dat ze betrekking hebben op de waarheid. Derhalve moet men de oplossing zoeken in een juiste betekenis van de waarheid; ze moet namelijk én breedte én diepte hebben. Een religie is op haar best als ze dat breedte-en-diepte karakter vertoont en haar aanhangers zullen dan ook niet intolerant en exclusief hoeven te zijn tegenover een loyale andersgelovige. Evenmin zal het nodig zijn dat iemand zijn geloof laat vervagen en compromitteren om breeddenkend en tolerant te zijn tegenover de anderen. Een echte inzet voor de eigen religieuze overtuiging zal iemand niet beletten om in dialoog met anderen te treden. Kitamori illustreert dit met het concreet voorbeeld van de verlossing van de mens door de

³⁵ Cfr. Kitamori Kazô, *Taruwa no Shingaku* (De Theologie van de Dialoog), Tôkyô, 1962. De 20 eerste pagina's van de Japanse tekst werden in Engelse vertaling overgenomen onder de titel, Yoshizô Kitamori, *A Theology of Dialogue*, in *Japanese Religions*, Kyoto, Vol III (1963) nr 1, pp 1-10. Als voornaam wordt hier Yoshizô gebruikt; de karakters voor Kazô en Yoshizô zijn dezelfde, een verwisseling van de uitspraak van voornamen is in Japan niet uitsonderlijk.

bodhisattva in het *Mahâyâna*-boeddhisme. De leer van de verlossing in het Christendom en het *Mahâyâna*-boeddhisme hebben een solidariteitszin met elkaar gemeen : de mens wordt niet alleen individueel gered maar ook met de anderen samen. Deze solidariteitszin getuigt van de geest van „breedte” van beide religies. Indien nu de gelovigen in de „diepte” gegrepen zijn door hun religie, dan kunnen ze in hun geloof ook tolerant genoeg zijn om daaromtrent een dialoog aan te gaan met elkaar terwijl ze nochtans hun eigen overtuiging behouden.

Wanneer hij nu de ontmoeting van het Christendom met Japan behandelt, benadert Kitamori dit probleem van twee verschillende zijden, nl. wat betekent het Christendom voor Japan en wat betekent Japan voor het Christendom ?

Wat is de betekenis van het Christendom voor Japan of welke vragen stelt het Christendom aan de mentale constitutie van Japan ? Kitamori toont aan hoe het al-inclusief karakter van de Shintô zich verbond met allerlei boeddhistische elementen nl. de idee van de ultieme eenheid van alle dingen, de vergankelijkheid die melancholie veroorzaakt, de esthetische onthechting en de verfijning. Shintô en boeddhisme zijn tolerant geweest voor elkaar. Het Christendom echter heeft zich in Japan aangediend als een faktor, die storend werkte op het Japanse geheel m.a.w. het Christendom stelde vragen aan Japan ten aanzien van een eeuwenlange traditie, die alles tolerant absorbeerde wat zich liet absorberen.

Wat is de betekenis van Japan voor het Christendom of welke vragen stelt Japan aan het Christendom ? Ervoer Japan het Christendom als een probleem ? Anders uitgedrukt : behoort het weigeren van een compromis en de categorieke zelfaffirmatie tot de ware essentie van het Christendom als zodanig of behoort het meer tot het westers Christendom ? Of sluit het Christendom voor zichzelf niet elke toegang af om de Japanse religies te penetreren ? Moet het evangelie, in zover het goede boodschap en vergeving van zonde is, niet ophouden zich tegen de Japanse religies te kanten, maar integendeel de waarheid zo voorleven dat het in een alomvattende eenheid samenbrengt wat aan dat evangelie is tegengesteld ? Het is volgens Kitamori de westerse vorm van het Christendom, die ernstig door Japan wordt aangevallen. Het Christendom moet zijn westers-zijn in vraag durven stellen.

Japan en het Christendom stellen wederzijds vragen en er is geen ander antwoord dan een beroep te doen op het concept van aanpassing dat zo karakteristiek is voor het Japanse denken. Het Oosten kan alles insluiten door het bestaan van tegenstellingen te laten voor wat ze zijn. De christelijke basisdoctrine van het kruis omvat ook alle tegenstellingen maar verzoent ze met elkaar. Het maakt dus als het ware de inventaris

op van de oppositie van de mens tegenover God. Maar — en hier ligt het verschil met de oosterse opvatting — Gods vergevende aanvaarding laat de zonde, de oppositie tegen God, niet zoals ze is. ¹ Gods vergeving transformeert de mens. En hier ligt, volgens Kitamori, een taak: de kritische houding, die leidt zowel naar het afwijzen van aan het Christendom tegengestelde religieuze en culturele waarden als naar het puritanisme, moet opnieuw onderzocht worden. Dus Kitamori is er zich wel van bewust dat het Christendom zijn positie moet herzien ten aanzien van de Japanse cultuur en religies. Tevens wijst hij weer indirect terug naar zijn „Theologie van de Smart van God”.

Uit onze uiteenzetting bleek het kader waarin Kitamori's denken zich beweegt: hij reflecteert over de Griekse en de Duitse theologie en combineert deze samen met Japanse inzichten. Heel wat Japanse theologen zijn het met Kitamori niet eens. Er kan inderdaad opgeworpen worden dat het *tsurusa* begrip niet het enige element is dat het karakter van de Japanners tekent. Is deze theologie niet volmaakt, dan moet men toch wel met Ogawa instemmen dat haar belang hierin ligt dat ze in ieder geval inhaakt op de Japanse situatie en op het lijdensbewustzijn van de Japanner³⁶. En dat is zeker een verheugend feit voor het Christendom in Japan. In Kitamori heeft de overstijging van het dilemma door een eigen Japanse theologie enige vorm aangenomen. Anders uitgedrukt: de theologie van Kitamori is de uitdrukking van een zekere vorm van japanisering of indigenisering van het Christendom.

III RECENTE BENADERINGEN

Het Japanse Protestantisme denkt in de lijn van Uchimura Kanzô en Kitamori Kazô verder na over de japanisering of de indigenisering van het Christendom en de Japanse term die men gebruik om het woord indigenisering uit te drukken is *dochaku-ka*, „wortel schieten in de grond” (van Japan). Men is er zich van bewust dat de werkelijke reden van de crisis van de Kerk in Japan ligt in haar theologie, die on-Japans is en jarenlang onder westerse overheersing heeft gestaan. De theologische situatie wordt door Yagi Seiichi zeer scherp als volgt aangeklaagd:

„Once the infant Japanese theology needed Occidental theology as its guardian. Our long dependence has fostered bad habits. There are, for example, some renowned Japanese scholars who think that theology is entirely an Occidental science and that the

³⁶ Cfr. Ogawa, *o.c.*, p. 108.

Japanese cannot do other than learn from it. Some even publicly declare that they would not read any theological works written by Japanese. We can never hope for a healthy growth of Japanese theology under such circumstances. It is therefore with good reason that the cry has recently arisen among young theologians, „Deliver Japanese theology from Germanic captivity”³⁷

Daarom bestudeert men de verhouding van het Christendom tot de Japanse religies en cultuur. De evolutie van deze studie gaat in het algemeen de richting uit van een groter wordende openheid.

Doi Masatoshi is een van de leidende figuren onder de Japanse theologen en heeft reeds verscheidene malen over het probleem van de indigenisering geschreven³⁸. Doi ziet in de Japanners een basistrek nl „the absence of the sense of ultimacy” wat in de geschiedenis geleid heeft tot syncretisme. Hij ziet dit syncretisme verschijnen onder twee aspecten: als de fusie van twee of meer religies in één systeem of als de adhesie van de Japanner tot twee of meer religies. De eerste vorm is dus meer een ideologisch syncretisme, de tweede vorm is meer van psychologische aard. De realiteit waarmee men in Japan te doen heeft betreft allereerst een persoonlijke ontmoeting tussen God, die zich openbaarde in Jezus Christus, en de Japanse mens in zijn religie. Dat sluit derhalve een dogmatische benadering uit waarin de objectieve kennis van een groep dogmata genomen wordt als een absolute vóóronderstelling en waarin het ervarende subject, de mens, wordt uitgesloten. Wanneer immers een geheel van dogmata op zichzelf genomen wordt als de absolute waarheid, dan wordt dit een gesloten blok dat in geen enkel ander religieus of cultureel systeem ook maar één element kan ontdekken dat waarheid zou bevatten of zin zou hebben. Dergelijke houding doet

³⁷ Cfr. Yagi Seiichi, *The Dependence of Japanese Theology upon the Occident* in *The Japan Christian Quarterly*, Tokyo, Vol. XXX (1964), p. 259, geciteerd door Joseph J. Spae, *Christianity Encounters Japan*, Tokyo, 1968, p. 201. Yagi is specialist in het Nieuw Testament en werd zelf in Duitsland geschoold. Zijn christelijke ervaring van het kruis staat in relatie tot de boeddhistische ervaring van het „Non Ego”, cfr. H. Dumoulin, *Dialogo in opbouw. Over een gesprek tussen godsdiensten in Oiso (Japan) van 27 maart tot 1 april 1967*, in *Concilium*, III (1967), nr. 9, p. 147. Het sterven van het zelfzuchtige ik als genaderking van de kruisdood van Christus kan vergeleken worden met de taak van het subjectieve ik in de zen boeddhistische verlichting (aldus vooral in het verslag van Yagi over zijn ontmoeting met het boeddhisme door middel van de zen-literatuur).

³⁸ Cfr. Masatoshi Doi, *The Nature of Encounter between Christianity and Other Religions as Witnessed on the Japanese Scene*, in Gerald H. Anderson ed., *The Theology of the Christian Mission*, New York/Toronto/London, 1961, pp. 168-178.

de andere religies onrecht aan. Ook een zuiver wetenschappelijke benadering van de niet-christelijke religies is onjuist omdat geloof een existentieel iets is, en er continuïteit is tussen het Christendom en de andere religies en culturen in zoverre het hun historische expressie betreft, hoewel er ook geen bekering kan plaatsgrijpen van de ene religie tot de andere tenzij er tevens een element van discontinuïteit zou zijn. De stelling van Doi is dan dat het centrale element van de religieuze experientie in de ontmoeting tussen Christendom en de andere religies ligt in de existentiële bindende overgave van de persoon, opgevoed in een bepaalde religieuze traditie, aan God zelf, die zich in een historisch gebeuren openbaarde als de laatste betekenisvolle realiteit³⁹. Het gaat hier dus om een betekenis- of zinvolle realiteit, die in de levende mens het bewustzijn teweegbrengt van wat inderdaad ultiem betekenisvol is. Als een Japans boeddhist christen wordt, kan hij nog jarenlang onbewust boeddhist zijn vóór hij helemaal los komt van boeddhistische implicaties en een echte christen zal zijn vanuit de grond van zijn existentie. Het protestants geloof drukt een leven uit in theologisch formuleringen, sociale en culturele activiteiten. Dat moet ook mogelijk zijn in Japan. Als er enerzijds echter te veel nadruk gelegd wordt op de doctrinele zijde, vertoont het Christendom de neiging om abstract te worden en afzijdig te blijven van de religieuze en culturele situatie. Als er anderzijds te grote nadruk gelegd wordt op aanpassing, is er gevaar voor verminking van het Christendom. In Japan is het eerste gebeurd. Hoewel de Japanse Kerk bekend is om haar hoog niveau op theologisch gebied, betreft het nog steeds import-theologie en houdt de Japanse theologie zich nog steeds te veel bezig met het waarheidsaspect van het Christendom. Evenals Spae⁴⁰ zegt Doi dat de Japanners veel meer kijken naar het waarde-aspect van de religie dan naar het waarheidsaspect: een religie kan maar aantrekkingskracht uitoefenen, tenzij ze bewijst waardevol en betekenisvol te zijn door haar creatieve activiteit. Gevaren zijn hier echter niet uitgesloten want te grote aanpassing aan de waarden van andere religies zou de ondergang zijn van het Christendom. De ware natuur van het Christendom reveleert zichzelf in zijn capaciteit het waardensysteem van een andere cultuur te transformeren. Getransformeerde waarden blijven immers waarden.

Doi accentueert aldus continuïteit en discontinuïteit tussen Christendom en Japanse religies en cultuur. Hij meent dat Christendom zich moet laten kennen niet zozeer als de totale som van de waarden van

³⁹ Cfr. Doi, *a.c.*, p. 175.

⁴⁰ Cfr. *supra*, pp 208-218.

de andere religies, deze waarden zijn voorbereidend en voorafgaand. Het moet zich laten kennen als de ultieme betekenisvolle realiteit via deze voorbereidende en voorafgaande waarden.

De gedachtengang van Doi kunnen we verder volgen in zijn *Imi no Shingaku* (De Theologie van de Betekenis)⁴¹. Hij stelt vast dat zovele mensen in deze tijd het leven zinloos vinden. Wil het Christendom voor de moderne mens het leven zinvol maken, dan moet het zijn eigen betekenis goed kennen. Het gaat hier niet om een oppervlakkige aanpassing van de inhoud van de openbaring aan de noden van de moderne maatschappij maar om de bijbelse boodschap, die essentieel bestaat uit het kruis en de verrijzenis van Christus en die ultieme betekenis hebben. Deze ultieme betekenis doorgeven geeft fundering aan een theologie van de zending en heeft een weerslag op de indigenisering van het christelijk geloof in Japan. Doi schrijft :

„If the ultimate purpose of evangelism is to proclaim the meaning content of revelation to the meaning-consciousness of people in the midst of a particular existential situation in such a way that through the medium of the meaning-consciousness of this special people the event of Christ is to become for them the event of supreme meaning ..., if this is the ultimate purpose of evangelism, it cannot be achieved without an understanding of the meaning-consciousness which rules this people in a special time and place. Herein is made clear the importance of knowing and understanding the religious consciousness of the Japanese people and the structure of the Japanese spirit. Furthermore, it is out of this that both the necessity and possibility for the formation of Japanese theology comes to birth”⁴².

In deze context wijzen we ook naar Uoki Tadakazu⁴³ die eveneens de idee van de continuïteit en discontinuïteit beklemtoint. Hij meent dat het Boeddhisme de grootste moeilijkheden oplevert voor het Christendom ; het bevat ideeën die in botsing komen met de bijbelse opvatting over God, zonde, verlossing, schepping, enz. Maar zonder het Boeddhisme zou het verspreiden van het Christendom niet gemakkelijker en het begrijpen van het evangelie door de Japanners ook armer geweest zijn. Deze continuïteit en discontinuïteit plaatst hij niet zozeer tussen

⁴¹ Cfr. Doi Masatoshi, *Imi no Shingaku* (De Theologie van de Betekenis), Tôkyô, 1963. Dit werk wordt behandeld door Charles H. Germany, *Protestant Theologies in Modern Japan. A History of Dominant Theological Currents from 1920-1960*, Tokyo, 1965, pp. 217-220.

⁴² Cfr. Doi, o.c., pp. 13-14, geciteerd door Germany, o.c., p. 219.

⁴³ Over Uoki, cfr. *supra*, Deel II, H. III, pp. 147 en 152.

het Christendom en de Japanse religies maar wel in het ervarend subject, nl. de mens⁴⁴.

Doi was ook medewerker aan het werkstuk dat te Kyôto werd opge- maakt als bijdrage tot de vierde wereldconferentie van „Faith and Order” van 1963 te Montreal⁴⁵. Dit werkstuk bespreekt ook het probleem van de indigenisering van het Christendom en zegt dat het evangelie dat gebracht wordt, niet gewoon een volmaaktere vorm van religieuze ontwikkeling is ; het brengt een geheel nieuwe wereld die van God komt. Zeer duidelijk wordt gesteld dat indigenisering niet kan gezien worden als een techniek of een strategie om de vooruitgang van het Christendom te vergemakkelijken. Indigenisatie is veeleer het gewoon resultaat van de authentieke prediking van het evangelie en de daaraan beantwoorde acceptatie van het Japanse volk zoals het is. Zolang het Christendom niet existentieel aanvaard wordt, blijft het vreemd. Maar indigenisering betekent niet imitatie. Het principe van de indigenisering is gelijk aan dat van de bijbelse boodschap nl. incarnatie. Daardoor valt men direct terug op het kruis. Vandaar zal de indigenisering moeten verlopen zoals de kruis-boodschap is en zal ze tegelijkertijd deelname aan en kritiek op Japan zijn. Hier worden dus ook de continuïteit en de discontinuïteit van de bijbelse boodschap met de Japanse cultuur en religies gesteld. Het Christendom zal alleen maar echt indigeniseren, indien het gehoorzaam is aan God, die verzoening bracht door het kruis ; de christenen moeten participeren aan het lot van hun landgenoten maar in een geest van liefdevolle kritiek.

Op de achtergrond van het werkstuk van Kyôto duikt echter de vrees op voor syncretisme, maar in verzachte vorm doordat de opstellers trachten onderscheid te maken tussen twee dimensies : die van de openbaring en die van de historische en culturele expressie. Als syncretisme de betekenis zou kunnen hebben van de synthese van verscheidene religieuze en culturele patronen als een historische expressie van de persoonlijke ontmoeting tussen God in zijn zelfopenbaring en de mens in zijn historische existentie, dan is dat soort syncretisme eerder het natuurlijk gevolg van deze persoonlijke ontmoeting. Dan staat men voor een natuurlijke synthese en niet meer voor een artificieel door elkaar mengen van verschillende religies op het culturele vlak. Dit natuurlijk fenomeen als gevolg van de ontmoeting tussen God en mens, is een onmiskenbaar historisch fenomeen. Voor dit fenomeen hoeft men geen vrees te hebben, als het

⁴⁴ Cfr Joseph J. Spae, *Japanese Religiosity*, Tokyo, 1971, pp. 155-156.

⁴⁵ Cfr Joseph J. Spae, C.I.C.M., *Christian Corridors to Japan*, Tokyo, 1965, p. 144, noot 4.

geloof van de christen maar echt genoeg is. De vraag is dan echter, wat men in praktijk doen kan. De samenstellers van het werkstuk antwoorden daarop dat het de eigen verantwoordelijkheid van de christen is onderscheid te maken tussen het essentiële van het christelijk geloof en zijn historische aanslibbingen.

Indigenisatie van het Christendom wordt door Rossman als volgt gezien :

„Indigenization is the attempt to locate, in the country being evangelized, words, concepts, art forms, social groupings or psychological characteristics which can : 1. become communicative links from the Gospel to the people ; 2. enable the Church and its life to appropriate those cultural elements compatible with the Gospel, to minimize the shock of transition from the old to the new community ; 3. help to determine what a new and genuinely Christian culture would be in that country. The problem of indigenization, then, is three-fold. It involves communication, adaption and cultural synthesis”⁴⁶.

Dit kan een vrij positief standpunt lijken maar het is opvallend dat er niet expliciet sprake is van de Japanse religies. Trouwens, als het er op aankomt de praktische conclusies te trekken, valt het moeilijk nog een positief standpunt te ontdekken. De praktische voorbeelden van indigenisering, die Rossman geeft, behoren tot het randgebied. Hij meent dat bij het gebruik van boeddhistische tempelarchitectuur, van religieuze symbolen of boeddhistische termen de niet-christelijke betekenis bijna steeds de bovenhand haalt op de daarmee verbonden christelijke betekenis en dat deze experimenten geen blijvende waarde hebben gehad. De christenen zelf protesteren tegen zulke pogingen tot indigenisering omdat ze zich maar al te goed bewust zijn van het gevaar syncretisme⁴⁷. De vraag is echter waarom de christenen zich verzetten. Zou de reden niet liggen in de grote lijn van de protestantse traditie, die in het verleden zelfs het dunste laagje verf dat Japans was in het Christendom wilden vermijden ? Natuurlijk heeft Rossman gelijk te vragen naar een creatieve kunst maar daarom is het gebruiken van Japanse kunstvormen zoals boeddhistische elementen in de architectuur nog geen syncretistische kunst. Het is trouwens aangewezen dat men in de kerkenbouw de moderne Japanse stijl gebruikt. We hebben de indruk dat Rossman de

⁴⁶ Cfr. Vern Rossman, *The Breaking in of the Future : The Problem of Indigenization and Cultural Synthesis*, in : I.R.M., Vol. LII (1963), p. 130.

⁴⁷ Cfr. *ibid.*, p. 137.

indigenisering niet diep genoeg ziet en niet tast naar de religieuze grond-dimensies. Hier komen duidelijk de vrees voor syncretisme en de onder-waardering van de religieuze dimensies van Japan tot uiting. Het is wel waar dat syncretisme „blunts the distinctive cutting edge of the Gospel and renders it powerless”⁴⁸, maar men hoeft toch niet overal syncretisme te zien !

Dezelfde vrees wordt ook gedeeld door Kan Enkichi naar aanleiding van sommige verklaringen op de derde vergadering van de Wereldraad van Kerken te Nieuw Delhi in 1961. Hij protesteert tegen de te grote nadruk die daar gelegd werd op de indigenisering door vele Aziaten, en meent dat een te grote haast om het Christendom te indigeniseren uiteindelijk zal leiden tot misvorming. Kan denkt natuurlijk terug aan de Japanisering van het Christendom juist vóór en onder de tweede wereld-oorlog. Hij meent dat de eigen weg voor Aziaten om christen te zijn bestaat in het verstaan, en beleven van het evangelie op eigen wijze; aldus zal de indigenisering haar eigen weg vinden. Men gelooft immers niet in het evangelie om het Christendom te indigeniseren⁴⁹. Dit oordeel van Kan hangt samen met zijn visie op de functie van de theologie. Het hoogste criterium om de juistheid of de onjuistheid van de prediking van de Kerk vast te stellen is het Woord van God.

„... the Word of God exercises its power as the highest criterion whenever the event of God Himself speaking takes place. But man does not know when God will speak to him. Therefore, the rightness or wrongness of the preaching of the church is not a decision man alone can make. The decision can be made only in prayer — in searching and in petitioning God that He Will speak. Of course, man himself can and must reflect upon how the preaching of the church has been carried out and must try to correct it. This activity, however, is simply the penultimate work. The ultimate decision can be made by God alone. The task of theology, therefore, can be said to be man's penultimate effort which is carried out through seeking humbly in prayer the ultimate decision made by God”⁵⁰.

⁴⁸ Cfr. *l.c.*

⁴⁹ Cfr. Kan Enkichi, *The Third Assembly in Retrospect*, in: *The Japan Christian Quarterly*, Tokyo, (April 1962), p. 82, geciteerd door Spa e, *o.c.*, pp. 145-146.

⁵⁰ Cfr. Kan Enkichi, *Risei to Keiji (Rede en Openbaring)*, Tôkyô, 1953, pp. 181-182, geciteerd door Germany, *o.c.*, pp. 141-142; Cfr. ook Kan Enkichi, *Why did Christianity not take Root in Japan ?*, in: *M.B.*, Vol. XII(1958), pp. 614 en 618.

Daarom is het ook duidelijk voor Kan dat God zelf het werk van de indigenisatie moet voltrekken. In 1957 schreef hij dat het aandeel van de mens in de indigenisering erin bestaat eenvoudigweg zijn best te doen om de specifieke waarheid van het Christendom te grijpen zonder bekommerd te zijn hoe het te indigeniseren. De christen moet zichzelf wijden aan de prediking van het evangelie om het evangelie ; de rest zal vanzelf volgen⁵¹.

Hier speelt ook de protestantse visie op mens en wereld door : beide zijn zo diep geraakt door de zonde dat hun positieve mogelijkheden zeer beperkt zijn. God krijgt het volle aandeel in de indigenisatie : de mens echter kan maar weinig doen.

Takeda Kiyoko, een bekende Japanse specialiste in de sociale antropologie bestudeerde de wijze waarop het Protestants Christendom zich in Japan heeft uitgewerkt en ontdekte vijf verschillende patronen⁵².

Het compromis-patroon tracht de oppositie tegen het Christendom te verzachten, waardoor het degenereert en geabsorbeerd wordt in de Japanse traditie. Voorbeelden zijn : de tendens de *kami* te identificeren met de christelijke God, de syncretistische houding van diegenen die een confuciaans, boeddhistisch en shintöïstisch Christendom willen. Het isolatiepatroon wil het Christendom zuiver houden door afzijdig te blijven van die historische Japanse realiteiten, die het eigenlijk zouden kunnen omvormen en inburgeren ; het is een intolerant type van Christendom ; Takeda noemt deze twee eerste patronen voor de hand liggende mislukkingen van indigenisering. Het separatie-patroon is het type, dat protesteert tegen de infiltratie van Japanse ideeën aangenomen door de Kerken en dat zich afscheidt. Het confrontatie-patroon stelt zich tegenover het Japans polytheïsme en pantheïsme ; het soort christenen dat in dit patroon valt, ervaart het christelijk geloof als onderscheiden en gescheiden van elk ander geloof ; het verwerpt alle sporen van Shintô en Boeddhisme ; indien deze christenen gedwongen worden de keizer te vereren als een *kami*, dan zouden ze tot de dood weerstand bieden ; ze verwerpen het familiesysteem, de dorpsgemeenschap en het nationalisme ; ze zien zich als mensen gebonden aan een persoonlijke christelijke gemeenschap. Tenslotte is er het entingspatroon. Het kiest elementen uit die

⁵¹ Cfr. Kan Enkichî, *The Imperial Rescript on Education and the Propagation of Christianity*, in : *Japan Missions*, Tokyo, Vol. VII (1957), nr. 3, p. 19; tekst in Germany, o.c., p. 211.

⁵² Cfr. Takeda Kiyoko ed, *Shisôshi no Hôhō to Taishô (Geschiedenis van het Denken : Methodologie en Object)*, Tôkyô, 1961, pp. 275-282; samenvatting door Spa e, o.c., pp. 146-147.

Japans zijn en mogelijkheid bieden tot verchristelijking. Het is een soort enten van nieuw leven op de potentiële stronken van de traditionele grond. Uchimura Kanzô behoorde tot dat type.

Takeda meent dat de Japanse christenen maar zelden behoren tot één enkel type; de combinatie van de patronen van confrontatie en enting komen het meest voor, maar slechts weinige christenen slagen erin de combinatie succesvol te maken.

Ten aanzien van deze vijf patronen moeten er, menen wij, enkele opmerkingen gemaakt worden. Het valt ons op dat verschillende patronen elkaar bijna dekken en in elkaar overlopen, omdat de onderscheidingscriteria eigenlijk in dezelfde lijn liggen. We menen in de vijf patronen één criterium duidelijk te kunnen onderscheiden nl. een vrij negatieve houding vindt haar oorsprong in de mentaliteit van de protestantse zendelingen, die vanaf het begin natuurlijkerwijze werd overgedragen op de Japanse christenen. De mentaliteit wordt beheerst door de bekommernis om de zuiverheid van het geloof en bepaalt de vijf patronen. Zo schrijft Takeda over „the muddy Japanese soil”, „the syncretistic attitude of those who call for a Confucianistic, Buddhistic and Shintoistic Christianity” (patroon één), „staying away from those historical realities in Japan which might well remodel and domesticate Christianity” (patroon twee), „the infiltration of native ideas” (patroon drie), „they throw off all vestiges of Shintô and Buddhist customs ... They equally resist the family system, the village community and nationalism” (patroon vier), „it grafts a new life on the potential stumps which are connected with the traditional soil” (patroon vijf).

De isolatie-, separatie- en confrontatie-patronen zijn zeer duidelijke vormen van Christendom die on-japans blijven en niet de minste kans maken voor een blijvend Christendom. We zien ook niet goed in wat deze drie patronen van elkaar decisief onderscheidt; voor ons kunnen ze best onder één gemeenschappelijke noemer worden geplaatst, alleen de intensiteit waarmee ze zich kanten tegen Japanse religies en cultuur verschilt. De compromis- en entingspatronen zijn ons inziens twee patronen waarvan de tendens in dezelfde richting verloopt: ze staan open voor het eigen karakter van Japan. Het compromis-patroon gaat te ver volgens Takeda: het Christendom verdrinkt in de modderige Japanse grond, degenereert en wordt geabsorbeerd in de Japanse traditie. Indien dit compromis gaat tot de echte identificatie van de *kami* met de God van het Christendom, dan staan we inderdaad midden in de degeneratie van het Christendom. Maar in zoverre dit compromis gaat tot „the syncretistic attitude of those who call for a Confucianistic, Buddhistic and Shintoistic Christianity” menen we voorbehoud te moeten maken. We menen dat het best mogelijk is dat een indigenisering van het Christen-

dom tot stand komt, mede vanuit de gronddimensies die verweven liggen in Confucianisme, Boeddhisme en Shintô zonder dat we daarom met syncretisme in negatieve zin te doen hebben. In die richting wijst Jaeckel:

„(Christianity will) not appeal to the Japanese unless it preserves the treasure of Buddhist wisdom, Shinto optimism, and the Confucian order of peace”⁵³.

In dit geval hebben we niet te doen met degeneratie maar met echte indigenisering. Het entings-patroon dat Takeda beschrijft gaat eclectisch te werk : het kiest afzonderlijke elementen uit, potentiële zaden die tevens ingebed liggen in de spirituele traditie van Japan. Dit is zeker verdienstelijk maar gaat niet diep genoeg ; de totaalconceptie van de Japanse religieuze mentaliteit wordt niet verdisconteerd. Nochtans moet toegegeven worden dat hier een zekere vorm van indigenisatie aanwezig is.

Takeda zelf meent dat een combinatie van confrontatie en enting als indigeniseringsvorm het meest voorkomt. Ze geeft ook een bepaling van indigenisering : het Christendom, dat een profetische religie is, wordt gezaaid in de Japanse grond en schiet er diepe wortels ; het schijnt te sterven aan zichzelf, maar het verandert de natuur van die grond, confronteert hem met nieuwe waarden en doet er nieuw leven opschieten ; daardoor groeien een nieuwe cultuur, nieuwe gedachten en een nieuwe levensweg naar het voorbeeld van de parabellen van de graankorrel, het zout van de aarde en de gist⁵⁴. We menen echter dat hier de vraag dient gesteld te worden of deze confrontatie en de daaruit volgende veranderingen van Japan veroorzaakt werden door de missionerende activiteit zelf, die rekening heeft gehouden met de waarde van de Japanse religies en cultuur, of mede door de stille penetratie van het Christendom als onderliggend principe van het proces van verwesterlijking dat Japan de laatste eeuw heeft doorgemaakt. We zijn de mening toegedaan dat het laatste eveneens gebeurd is maar dan kunnen we ook niet spreken van indigenisering van het Christendom in de zin van een expliciet positieve duiding door de christenen van de Japanse religieuze mentaliteit en kunnen we ook niet spreken van de opbouw van een eigen Japans Christendom. Het Protestantisme heeft in de loop van de jaren teveel gekozen voor een wijze van indigeniseren, die alles aan God en aan de kracht van zijn Woord overlaat. Dat woord valt zo maar niet

⁵³ Cfr. T. Jaeckel, *Psychological and Sociological approaches to Japan's New Religions*, in : *Japanese Religions*, Kyoto, Vol. II (1960), nr. 1, p. 12.

⁵⁴ Cfr. Takeda, ed., *o.c.*, p. 273.

in een op zichzelf onvruchtbare grond maar wel in een grond die én vruchtbaar én onvruchtbaar tegelijk is.

Ariga Tetsutarô laat zich in zijn visie op de indigenisering⁵⁵ leiden door de Latijnse herkomst van de term uit het werkwoord *in-gignere*. Aldus krijgt indigenisatie de betekenis van „geboren in” en wordt een theologische reflectie mogelijk.

Een Japanner is „geboren in Japan” als christen ook „geboren in Christus”: hij is „indigenous to the country” en „indigenous to the city of God”; vandaar een dubbel „geboren zijn”, want een Japanner houdt niet op Japanner te zijn door christen te worden. De vraag is hoe deze twee feiten, Japanner en christen zijn, zich tot elkaar verhouden. Alle christenen zijn immers één in Christus en behoren nochtans krachtens hun geboorte tot hun respectief vaderland. Hier ligt een theologisch probleem. Daarbij komt nog dat het evangelie uit het Westen naar Japan werd gebracht in verschillende historisch geconditioneerde vormen. Men zou kunnen menen dat het voldoende is de christelijke boodschap te ontdoen van haar vreemde inkleding en het een gewaad te geven dat het meer vertrouwd maakt met de mens, die in Japan geboren is. Maar Ariga vindt het probleem van de indigenisering aldus onvoldoende opgelost. Om tot een oplossing te komen gaat hij uit van drie gegevens: door het geloof zijn we geboren in Christus, het evangelie werd naar Japan gebracht door West-Europa en Amerika en Japanse christenen zijn diegenen die geboren zijn in Japan. Hij bouwt een driehoekig schema op waarvan de top de bron is van het geloof, de linkerhoek van de basis is het westers Christendom en de rechterhoek is Japan. De bron van het geloof is dezelfde voor het westers Christendom en Japan en staat als zodanig op een oneindige afstand van deze beide. Aldus kan men zeggen dat er twee loodrechte lijnen kunnen getrokken worden: enerzijds tussen de bron van het geloof en het westers Christendom en anderzijds tussen dezelfde bron en Japan. De mens, of hij nu westerling of Japanner is, kan het openbarend Woord van God alleen maar vertikaal ontvangen van boven. Opdat dit echter zou kunnen plaatsgrijpen moet de Japanner geëvangeliiseerd worden door de westerse zendelingen: er is dus een relatie tussen westers Christendom en Japan, maar deze relatie is slechts contingent en conditioneel m.a.w. alleen die relatie kan het geloof niet verwekken. Maar evenmin kan de relatie tussen de bron van het geloof en de Japanner tot stand komen tenzij ze geconditioneerd wordt door de relatie tussen westerse zendelingen en

⁵⁵ Cfr. Tetsutaro Ariga, *The Problem of Indigenization*, in: *Japanese Religions*, Kyoto, Vol. III (1963), nr 1, pp. 40-50.

Japan. Daarom is een studie noodzakelijk van de interactie van een driehoekige verhouding : van de openbaring als oneindig verwijderd van het Westen en van Japan, en van het Westen en Japan die elkaar beïnvloeden. Het probleem van de indigenisering rijst precies op als de verhouding tussen westers Christendom en Japan in connectie wordt gebracht met de verhouding tussen de bron van het christelijk geloof en het Westen enerzijds en de verhouding tussen de bron van het christelijk geloof en Japan anderzijds. Men moet zich dus afvragen hoe de bron van het geloof zich werkelijk verhoudt tot het westers christendom en tot Japan. Daarom moet men de verhouding tussen het westers christendom en Japan bestuderen en derhalve ingaan op de situatie van de westerse en de Japanse culturen.

Ariga handelt eerst over de situatie van de Japanse cultuur. De laatste honderd jaar en zelfs de laatste twee decaden heeft zich in Japan een grote verandering voltrokken. Het is een gemoderniseerd land geworden en deze modernisering kan niet gescheiden worden gezien van de westernisatie. Wil men modern Japan kennen dan moet men ook het moderne Westen kennen. Dit moderne Westen bracht naar Japan zijn seculaire cultuur die christelijk geseculariseerde waarden bevat samen met wetenschap en technologie. Dat geheel kwam in Japan in contact met de Shintô, het Boeddhisme en het Confucianisme. De combinatie van Shintô, Boeddhisme, en Confucianisme met de seculaire cultuur van het Westen bracht het type Japanner voort dat gekenmerkt wordt door de *wakonyô sai*, „de Japanse geest en de westerse kennis”. Nochtans was deze combinatie niet gemakkelijk. Gedurende de oorlog werd bv. zo sterk de nadruk gelegd op de Japanse geest dat de combinatie van seculaire cultuur van het Westen met Shintô, Boeddhisme en Confucianisme voorgoed gebroken leek. Het gevolg daarvan was dat men na de oorlog een tendens kon waarnemen naar het Christendom toe. Nochtans zijn Shintô, Boeddhisme en Confucianisme niet helemaal ten onder gegaan; vooral Shintô en Boeddhisme vertonen nu tekenen opnieuw de seculaire cultuur van het Westen te assimileren. Maar toch blijft er een wijde kloof bestaan tussen de traditionele cultuur van Japan en de seculaire cultuur van het Westen. Aldus is een vacuüm ontstaan waar alle waarden verdacht of totaal genegeerd worden ; het is een soort nihilisme van wanhoop, dat leidt tot verschillende irrationele manifestaties, die er uitzien als een soort modderig water dat het vacuüm opvult. Men kan hier bepaalde krachten zien opduiken uit de ondergrondse laag van de sociale en psychologische erfenis van Japan, waarin zelf een mengeling zit van Shintô, Boeddhisme en Confucianisme. Deze krachten verbinden zich met de seculaire cultuur van het Westen. Ariga bedoelt hier, menen we, de opkomst van allerlei vormen van religieuze bewegingen,

linkse en rechtse groeperingen, en allerlei andere groepen. Hun diepste bron is die ondergrondse laag van de sociale en psychologische erfenis van Japan en deze laag is een deel van het lot van elke echte Japanner. Daar liggen vele mogelijkheden voor het Christendom. Ariga dringt hier diep door naar een grondlaag, die niettegenstaande alle modernisering, bezit blijft van Japan.

Vervolgens geeft Ariga zijn oordeel over de situatie van de westerse cultuur en het Christendom. In de moderne westerse seculaire cultuur zijn christelijke waarden aanwezig samen met wetenschap en technologie. Kerk en theologie hebben nochtans niet helemaal hun invloed verloren ondanks het groeiend proces van secularisatie. Toch zetten de tendensen naar nihilisme en atheïsme zich steeds sterker door en de kloof tussen het Christendom en de seculaire samenleving wordt groter. Maar evenals in Japan is er een culturele erfenis aanwezig waarin prechristelijke, christelijke en postchristelijke elementen door elkaar gemengd zijn. Uit deze erfenis ontstaan ook alle soorten van irrationele bewegingen, die de mens helpen het vacuum waarin hij leeft te vergeten. Sommige westerlingen nemen zelfs hun toevlucht tot religieuze ideeën en praktijken van het Oosten. Aanvankelijk heeft het Christendom „neen” gezegd tegen deze seculaire cultuur om de goddelijke autoriteit van het evangelie hoog te houden. Nu echter reageert het anders: men ziet in dat het evangelie niet kan spreken tenzij tot de mens in zijn concrete situatie, men wil het relevant maken voor de actuele problemen waarmee de mens geconfronteerd wordt. Deze situatie roept bij Ariga de vraag op of het Christendom werkelijk geïndigeniseerd is in het Westen. Ook de westerling is „geboren in het Westen” en „geboren in Christus”, hij is dus ook dubbel „geboren”. Aldus vraagt Ariga of het probleem van het dubbel „geboren” zijn niet eerder in het Westen moet aangepakt worden dan in het Oosten. Anders heeft het niet veel zin een uit het Westen gebracht Christendom te indigeniseren in Japan. De geschiedenis van het Christendom kan gezien worden als herhaalde pogingen van indigeniseren. Een studie van deze pogingen kan helpen om het Christendom in Japan te indigeniseren.

Ariga stelt dus de problematiek van de indigenisering van het Christendom van het Westen en plaatst ons aldus voor een uitdaging. De loodrechte lijn tussen de bron van ons geloof en het Westen houdt hij evenzeer vast als de loodrechte lijn tussen diezelfde bron en Japan. Tussen het Westen en Japan loopt een gecompliceerde lijn van interactie. En zoals het Christendom in Japan moet geïndigeniseerd worden, zo moet dit ook steeds opnieuw gebeuren in het Westen. Van het Westen verwacht Ariga nuttige aanduidingen om de indigenisering in Japan mogelijk te maken.

Verder nadenkend over hetzelfde probleem⁵⁶ beklemtoont hij opnieuw dat het hier niet gaat om een bilaterale verhouding tussen Oost en West maar om een trilaterale of een driehoeksvormige verhouding tussen de transcendente bron van de openbaring, het Christendom in het Westen en het Christendom in het Oosten. De geschiedenis van het Christendom zit vol voorbeelden van indigenisering en toont aan hoe de oorspronkelijke evangelische boodschap op verschillende wijzen geïnterpreteerd werd naargelang ze doorgegeven werd van de ene plaats naar de andere. Zo is het Christendom steeds een dynamische en een zich in ontwikkeling bevindende religie geweest.

„... growing and developing always in encounter with its environment, assimilating and rejecting elements that the environment offers”⁵⁷.

Dit bracht grote veranderingen mee : eerst de ontmoeting met de Griekse cultuur, dan met de Romeinse mentaliteit en nog later met de Teutoonse geest. Er ontstond ook een oosters type van Christendom bij de Syriërs, de Parthen, in India en later nog in China ; dit oosters type heeft een andere geschiedenis en een andere kleur dan het westers type. Aldus ontstond een geweldige verscheidenheid van christelijke Kerken, denominaties, sekten en groepen. De hellenisatie van het Christendom was de eerste decisieve stap van de indigenisering ; maar het Christendom aanvaardde niet passief alles wat de hellenistische cultuur te bieden had : sommige zaken werden verworpen, andere werden aanvaard. Sommige concepten kregen een connotatie verschillend van de Griekse inhoud of kregen een totaal christelijke inhoud. In het voorbeeld van de hellenisatie van het Christendom kan men ook zien welke risico's, winst- en verliespunten het proces van de indigenisering kan meebrengen. Dat kon men ook zien in Japan. Ariga refereert hier aan de tweede wereldoorlog toen de Japanse christenen onder zware druk stonden van de regering ; ze werden getest en ze faalden. Maar die moeilijke tijd bracht ook voordelen mee : ze werden verplicht als christenen hun relatie tot hun vaderland, geschiedenis en cultuur opnieuw te onderzoeken. Na de oorlog is Japan sterk veranderd. Het aantal Japanners dat aanvankelijk naar het Christendom toestroomde, vermindert. De leiders van de Kerken realiseren zich dat de huidige evangelisatiemethoden niet meer volstaan. Het probleem van de indigenisering dringt zich nu meer en meer op. Daarom moet men de situatie van Japan analyseren om de voor-

⁵⁶ Cfr. Ariga Tetsutaro, *Further Thoughts on Indigenization*, *ibid.*, Vol. III (1963), nr 4, pp. 33-49.

⁵⁷ Cfr. *ibid.*, p. 36.

naamste factoren te ontdekken waarmee men bij de indigenisering rekening moet houden. Ariga vestigt daarbij de aandacht op drie punten.

Vooreerst is Japan op sociaal en cultureel gebied in een snel veranderingsproces gekomen: meer dan vóór de oorlog staat het open voor vreemde invloeden, hoge industrialisatie, grote mobiliteit van de bevolking, groeiende modernisering en economische welvaart. Het huidige Japan is niet meer hetzelfde van vóór de oorlog. In dit nieuwe Japan moet de indigenisering van het Christendom plaats grijpen. In de tweede plaats zijn de Japanners nochtans niet vervreemd geraakt van zichzelf: hun basismentaliteit is niet veel verandert. Dat blijkt uit de heropleving van de oude morele en esthetische waarden en gevoelens. In de derde plaats hebben vele westerse zaken, woorden, ideeën, instituties en methoden dikwijls een eigen Japanse connotatie, inhoud en doel gekregen. Honderden Engelse, Duitse en Franse woorden zijn sinds lang de Japanse taal binnengeslopen, maar de oorspronkelijke en de Japanse betekenis is niet steeds dezelfde.

Gezien de situatie van het huidige Japan is het zeer moeilijk te antwoorden op de vraag: Wat is nu het karakter van de Japanse samenleving en cultuur? Daarom is het niet mogelijk vaste regels en methoden op te stellen voor de indigenisering van het Christendom. Maar men moet stoutmoedig experimenteren en vertrouwen op de leiding van de Geest. Belangrijk is de vorming van sterke Japanse leiders, die zich op bekwame wijze met dit probleem bezig houden, en die niet alleen theologische implicaties begrijpen maar ook de psychologische, sociologische, historische, ethische, esthetische, en filosofische factoren, die meespelen. Het probleem is in zijn diepste dimensie niet een probleem van een culturele synthese tussen Oost en West maar wel het heil van de mens. De prediking van het evangelie mag niet gebeuren zonder rekening te houden met het menselijk leven en de cultuur, m.a.w. het evangelie moet geïncarneerd en geïntemporeerd worden in het leven en de cultuur. Daarom moet men ten aanzien van alle vorming van christelijke expressie, ook op theologisch gebied, in Japan meer doen dan gewoon maar westerse patronen reproduceren en nabootsen. Indigenisering moet gaan in de diepte, moet dynamisch en creatief zijn. Een echte Japanse expressie van het christelijk geloof is dan tevens ook een verrijking voor het Christendom in het algemeen.

Uit de gedachtengang van Ariga blijkt dat hij een eigen Christendom tot stand wil zien komen voor het Japan van nu, dat moderne en steeds veranderende land, maar dat in zich een erfenis meedraagt uit het verleden en tevens voortdurend wordt beïnvloed door het Westen. Bij deze theoloog zijn hier ook weinig sporen te vinden van onderwaardering van Japanse cultuur en religies. Het is ook opmerkelijk hoe open en positief

hij staat tegenover de andere wereldreligies⁵⁸. Hij meent dat ze alle goddelijke openbaring bevatten en kent hen een positieve functie toe. De wereld en de mens verkeren weliswaar in een degeneratieproces, maar Christendom en wereldreligies moeten samen de problemen van deze tijd aanpakken willen ze bijdragen tot de groei van de mens. Derhalve moeten alle religies met elkaar in dialoog treden en samenwerken. Het is belangrijk dat deze samenwerking niet alleen gebeurt op het seculair, cultureel en wetenschappelijk vlak; ze moet gebeuren vanuit een dieper religieus fundament, omdat van daaruit alleen de menselijke problematiek, die uiteindelijk een religieuze problematiek is, kan opgelost worden⁵⁹.

In zijn opmerkingen over de samenhang tussen Christendom en Japanse cultuur bespreekt Michalson enkele fenomenen die naar de mening van de Japanse theologen uitgesproken hinderlijk zijn voor de uitbreiding van het Christendom⁶⁰. Daaronder vermeldt hij het materialisme, het nationalisme, het feodalisme, de Japanse religies, het kerkelijk kolonialisme en het nihilisme. De wijze waarop deze fenomenen beoordeeld worden moet ons inziens genuanceerd bekritiseerd worden.

Wat het materialisme betreft, kan men zeggen dat de Japanners in vergelijking met westerlingen, een ascetisch volk zijn. Daarbij echter merkt hij op:

„Das Phänomen des Materialismus gibt es aber auch hier, denn nach materiellen Gütern und Sicherheit streben die Besitzlosen wie die Besitzenden, und dieses Streben, nicht das Mass des vorhandenen Besitzes ist die materialistische Schranke wider den Geist“⁶¹.

We menen dat Michalson het Japanse materialisme vrij oppervlakkig bekijkt. Het Protestantisme met zijn traditionele neiging zich te kanten tegen het materiële en tegen het streven naar het materiële, onderwaardert dit zogenaamde Japanse materialisme. Dit laatste kan zo maar niet gezien worden als zuiver negatief, omdat daarbij geen recht wordt gedaan aan de achtergrond van waaruit de Japanner leeft. Eén van de gronddimensies van de Japanner is — zoals reeds herhaalde malen aan-

⁵⁸ Cfr Tetsutaro Ariga, *A Rethinking of Christianity*, in: Finley P. Dunne jr. ed, *The World Religions speak on "The Relevance of Religion in the Modern World"* (*World Academy of Art and Science Vol. VI*), The Hague, 1970, pp. 171-176.

⁵⁹ Cfr. *ibid.*, p. 175.

⁶⁰ Cfr Michalson, *o.c.*, pp. 112-120.

⁶¹ Cfr. *ibid.*, p. 112.

getoond werd — de intense belangstelling voor de intramundane realiteit ; daar is het goddelijke en het Absolute te vinden. Deze gronddimensie is eng verbonden met de Shintô en in laatste instantie is deze gronddimensie religieus. Als dusdanig kan de neiging naar het materiële, waarin het goddelijke zich manifesteert, dan ook positief gezien worden. Van oudsher echter plaats het Protestantisme het materiële te sterk tegenover het spirituele. Maar al te gemakkelijk geeft het Christendom de indruk dat de materie helemaal niet belangrijk, ja zelfs gevaarlijk is voor de christen⁶².

Het nationalisme is voor de protestanten ook steeds een moeilijkheid geweest. Dat was eveneens het geval voor de katholieken. Nationalistische tendensen, zoals de huidige pogingen tot nationalisatie van het Yasukuni-schrijn, duiken weer op. Ook de *Sôka Gakkai* is op haar eigen wijze erg nationalistisch gezind. In dat opzicht heeft deze nieuwe religie haar afstamming van de grote nationalist Nichiren niet verloochend. Het lijdt geen twijfel dat op de spits gedreven nationalisme een grote hinderpaal is voor het Christendom. Maar indien men wil komen tot de indigenisering van het Christendom, moet men nochtans ook het particuliere en nationalistisch karakter van Japan op gezonde wijze kunnen affirmeren. In die zin was Uchimura Kanzô een levend protest tegen een soort Christendom dat zijn landgenoten beroofde van hun Japanner-zijn.

Het feudalisme veroordeelt volgens Michalson de christen ertoe in principe een sociale martelaar te worden, daar de bekering een ingreep betekent in de gemeenschap. Er schuilt enige waarheid in deze uitspraak maar ze is sterk overdreven. Het feudalisme als systeem is natuurlijk sinds lang verdwenen, zoals Michalson ook wel weet ; de mentaliteit echter is, hoewel afgezwakt, nog levend. Ze is nauw verbonden met de gelimiteerde sociale nexus, waarin de Japanner eeuwenlang heeft geleefd. Ze brengt natuurlijk moeilijkheden mee die een persoonlijke beslissing om christen te worden in de weg staan, maar ze geeft tevens ook de kans tot groepsbekering, hoe klein die groepen ook zouden zijn. Een christelijk waarden van deze mentaliteit is derhalve hoogst belangrijk. Dat de protestanten dit echter niet voldoende gedaan hebben, ligt in hun traditie de bekering als een zeer individueel gebeuren te beschouwen. We ontkennen niet dat de neiging van de Japanners te denken en te handelen in groep hinderlijk kan zijn voor de overgang tot het Christendom. Nochtans mogen we niet vergeten dat dit ook samenhangt met de trage groei van het persoonsbegrip in Japan. Deze groei is een feit en kan geïllustreerd worden door het voorbeeld van het toenemend aantal echtscheidingen. Enerzijds zou men geneigd zijn te denken dat het feno-

⁶² Cfr. Hammer, o.c., p. 158.

meen van de toenemende echtscheidingen een achteruitgang moet betekenen en inderdaad is het uiteengaan van beide huwelijkspartners niet steeds een weldaad voor de stabiliteit van de samenleving. Anderzijds echter kan men hetzelfde fenomeen zien als een doorbreken van het persoonsbewustzijn bij de Japanner, een bewustzijn dat maar zeer zwakjes aanwezig was in de vroegere traditionele maatschappij. Dit persoonsbewustzijn heeft de moderne Japanner gekregen uit het Westen en mede door het Christendom en kan aldus ook positief genoemd worden.

Men zou kunnen denken dat de andere religies, vooral de traditionele, de belangrijkste moeilijkheid voor het Christendom zijn. Michalson meent echter dat ze in praktijk weinig reden tot zorgen bieden: Shintô en Boeddhisme hebben weliswaar nog invloed op het volk, hoewel daarvoor geen enkel logisch fundament meer bestaat. De volksvroomheid toont dat nauwelijks sprake kan zijn van diepe godsdienstigheid, omdat men dikwijls verschillende religies aanhangt. Onder de Nieuwe Religies hebben er enkele veel aanhangers, een fenomeen dat erop wijst dat ze de noden van het volk kunnen bevredigen. Bekijkt Michalson de niet-christelijke religies niet wat te oppervlakkig en stelt hij de traditionele Japanse religies niet te sterk tegenover de Nieuwe Religies? Zou de voortlevende invloed van Shintô en Boeddhisme niet kunnen verklaard worden omdat ze diep in het hart verankerde motieven aanslaan en ligt daar ook niet grotendeels het succes van de Nieuwe Religies? Hij meent dat het succes van de Nieuwe Religies een verwijt betekent aan de Kerken die maar zeer weinig succes kennen. Nochtans trekt hij daaruit niet de conclusie dat het Christendom, precies door de wijze waarop het aan de Japanner verschijnt, diezelfde motieven niet aanslaat.

Uit het verschijnsel van de *Mukyôkai* wijst hij zeer juist op de mogelijkheid dat het Christendom voor zichzelf de ergste vijand kan zijn. Als men inderdaad in Japan Kerken naar zuiver westerse modellen opbouwt, dan huldigt men kerkelijk kolonialisme, dat het Christendom in Japan zwak houdt⁶³.

Een andere hindernis voor het Christendom is het nihilisme, dat zowel in het Oosten als in het Westen bestaat, maar onder een andere gestalte. In het algemeen kan men zeggen dat het nihilisme wanhoopt aan het

⁶³ In verband met deze zwakte schrijft Michalson, *o.c.*, p. 114: "In einem vor kurzem für den Kyôdan beschlossenen Evangelisationsprogramm zur Evangeliumsverkündigung wurden als im kirchlichen Leben selbst begründete Hindernisse für die Ausbreitung des Evangeliums genannt: Mangel an Kontakt mit dem Leben, Klerikalisierung der Kirchen, manchmal "geistliche Anarchie" genannt, westlich-theologische Ideologisierung der Verkündigung, die auf die japanische Mentalität keine Rücksicht nimmt, und eine virtuelle Zersetzung der Kirche durch die Kräfte der nichtchristlichen Umwelt".

feit dat er ook maar iets zin zou hebben. De westerse existentiële filosofie tracht de zinloosheid te formuleren en laat een dubbele mogelijkheid open : de existentialist kan kiezen tussen zinvolheid en zinloosheid van het leven. De keuze voor de zinloosheid is het nihilisme, de keuze voor de zinvolheid leidt naar het geloof. Het Oosten echter heeft ook andere antwoorden op het nihilisme bv. de zelfmoord. De traditionele wijze van zelfmoord door *seppuku* (in het Westen beter bekend als *harakiri*), die nu nog zeer zelden voorkomt, is een daad die gefundeerd wordt op hogere motieven bv. uit loyauteit of als gevolg van een oneervolle act. Maar, meent Michalson, in het hedendaagse Japan is zelfs de zelfmoord verwestert en voltrekt men deze daad omwille van de zinloosheid van de menselijke existentie of uit afkeer voor het leven. Dat zelfmoord in Japan plaats grijpt uit loyauteit of om de gevolgen te dragen van een oneervolle daad of omwille van de zinloosheid van het leven, is zeker juist gezien vanwege Michalson, maar zijn uitleg gaat niet diep genoeg. Westerse invloeden op de motivering van de zelfmoord in Japan zijn er zeker, maar de eigenlijke reden ligt in het nog niet helemaal doorgebroken persoonsbegrip. Daarvoor zijn er verschillende redenen. In de diepte van de menselijke existentie haalt in Japan niettegenstaande alles de gemeenschap het nog altijd op de enkeling. Dit is een erfenis uit de sacrale achtergrond van de Japanner, uit de primitieve clangemeenschap met de clanreligie waarin het individu maar kon bestaan omwille van de gemeenschap en helemaal onderging in de gemeenschap, in de gelimiteerde sociale nexus. Dit heeft zich doorgetrokken in de Shintô, die aldus een religie van de sacrale clangemeenschap en nadien van de sacrale staatsgemeenschap geworden is. Het Confucianisme heeft zich aangepast aan de spelregels die bestonden om de relaties in de gemeenschap te regelen ; vandaar de hoog opgedreven loyauteit, die zo typerend is voor de Japanse geschiedenis. Het Boeddhisme met zijn leer over het „Non-Ego” heeft zeker ook niet geholpen om het persoonsbegrip te ontwikkelen. Aldus zijn er in de Japanse erfenis verscheidene factoren, Shintô, Confucianisme en Boeddhisme, die de volle ontplooiing van de Japanner als persoon, niet mogelijk hebben gemaakt. Wanneer een Japanner nu zelfmoord pleegt dan kan de onmiddellijke reden wel in de loyauteit of in de zinloosheid van het leven liggen. De diepere oorzaak echter ligt in het feit dat de Japanner zichzelf als persoon nog niet ten volle ontdekt heeft. Hier ligt zeker een taak van het Christendom : de duiding van de menselijke persoon, van zijn binding aan de gemeenschap en van de zin van zijn leven.

Een ander antwoord van het Oosten op het nihilisme draagt een filosofische of theologische stempel. Men treedt het „Niets” tegemoet en laat er zich in wegzinken in plaats van het te overwinnen. Dit proces

van wegzinken in het „Niets” kant zich tegen de geschiedenis en is asociaal. Volgens Michalson maakt dit soort nihilisme de Japanners immuun voor religieuze oplossingen en is het een hindernis voor het Christendom. Het valt ons op dat deze auteur het „Niets” op geen enkele wijze positief weet te duiden. Hij verwijst niet naar het „Niets” als ultieme realiteit waarin alle dualisme overwonnen wordt, noch naar de negatieve christelijke theologie die in de diepte verwant is aan de oosterse weg van de negatie.

We zijn het eens dat de verschillende hindernissen waarover Michalson schrijft, inderdaad reële moeilijkheden zijn voor het Christendom, maar we vinden ze niet onoverkomelijk. Ons bezwaar is dat hij deze hindernissen te negatief ziet. Wanneer men ze terugplaatst in het kader van de totaliteit van het Japanse denken waarin ook de religie begrepen is, dan blijken er naast de negatieve zijden ook positieve zijden aan deze hindernissen te zijn. Deze positieve zijden worden dan mogelijkheden voor het indigeniseren van het Christendom. De houding echter die Michalson aanneemt, bemoeilijkt indigenisering.

Michalson meent tenslotte :

„In der interpretierenden Auseinandersetzung mit der westlichen Theologie überbrückt japanisches Denken die Kluft zwischen Jerusalem, Rom, Wittenberg und Genf auf der einen und Tokio auf der anderen Seite. Der gewaltige zeitliche Abstand schwindet vor einem solchen verantwortungsbewussten christlichen Verstehen. Schwerer ist es, die räumliche Trennung zu überwinden”⁶⁴.

Daarbij legt hij de nadruk op het dubbele karakter van de ontmoeting tussen Oost en West. De Japanse theologen hebben de stap gezet naar de westerse theologie ; ze hebben hun leerjaren doorgemaakt bij westerse theologen. De theologie van het Westen moet zich nu ook naar het Oosten wenden en partner worden van de Japanse theologie. Deze eis wordt terecht gesteld. Maar hierdoor geeft Michalson ons de indruk dat er nu reeds een echte eigen Japanse theologie bestaat. We menen echter dat deze eigen Japanse theologie — en ook de Japanse wijze van Kerk-zijn — zeker nog niet voldoende aan bod is gekomen. Uit onze studie bleek dat Japanse theologen zich daarvan op dit ogenblik over het algemeen bewust zijn.

Tot slot van dit hoofdstuk geven we een korte samenvatting. Het dilemma wordt ook door de protestanten vooral de laatste jaren aangevoeld. In tegenstelling met de katholieken vinden we bij de protestanten

⁶⁴ Cfr. *ibid* , p. 135.

reeds vroeg twee vormen van eigen theologie, nl. die van Uchimura Kanzô en van Kitamori Kazô. Aan de theologie van Uchimura Kanzô is ook een Japanse vorm van „Christian Togetherness” verbonden nl. de *Mukyôkai*.

De *Mukyôkai* heeft zeker een Japans karakter : de figuur van de *sen-sei* waarrond zich de christelijke groep op gelimiteerde wijze centreert en die op oosterse wijze als leraar zijn reflecties op de bijbel doorgeeft. De *Mukyôkai* is ook tegen de institutie. Ze aanvaardt over het algemeen noch het geestelijk ambt noch de sacramenten. Ze is meer een spirituele gemeenschap en een lekenbeweging. Haar invloed is tamelijk groot, maar ze bereikt hoofdzakelijk stadsmensen van hoger intellectueel niveau. Er schijnt vooralsnog geen tendens te zijn naar institutionalisatie. In ieder geval kant de *Mukyôkai* zich in navolging van haar stichter tegen westerse Kerkvormen.

Kitamori Kazô is door zijn „Theologie van de Smart van God” de meest Japans georiënteerde theoloog. Hij laat in zijn theologisch denken een Japans boeddhistisch element nl. de smart doorspelen in samenklank met de bijbelse opvatting over de smart van God. Dit Japanse element wordt verwerkt in zijn Lutheraanse theologie. Aldus heeft de overstijging van het dilemma bij Kitamori een zekere vorm aangenomen.

Bij de andere protestantse theologen stelden we vast dat ze het probleem van de vreemdheid van het Christendom onderkennen ; ze beperken zich tot het stellen en de analyse van het probleem maar geven nog geen concrete oplossingen. Enkele zaken zijn opvallend : een positievere houding tegenover Japanse cultuur en religies, de noodzakelijkheid van het vermijden van een zuiver westers Christendom, het doordringen dat er naast discontinuïteit tussen de evangelische boodschap en de Japanse religies ook een zekere continuïteit bestaat. Ariga Tetsutarô stelt het probleem het scherpst, dringt door tot de gronddimensies van de Japanner en vraagt naar een dynamische, creatieve en in de diepte gravende indigenisering én voor Japan én voor het Westen. Toch leeft er bij verschillende theologen nog een zekere vrees voor degeneratie van het Christendom. Ook worden sommige hindernissen voor het Christendom overdreven bv. door Michalson.

Samenvattend : uitgenomen bij Uchimura Kanzô en de *Mukyôkai* en bij Kitamori Kazô blijft men bij de theoretische probleemstelling van het dilemma en geeft men maar weinig concrete oplossingen. Derhalve staat men nog maar aan het begin ; een feitelijke overstijging van het dilemma van protestantse zijde is er nog niet. Ze is echter groeiend.

RICHTINGSWIJZERS VOOR DE OVERSTIJGING VAN HET DILEMMA

In dit laatste hoofdstuk zullen we nu enkele richtingwijzers uitzetten naar de overstijging van het dilemma.

Vooreerst zullen we omschrijven wat we verstaan onder indigenisering van het Christendom in Japan. Vervolgens gaan we na welke de religieuze gronddimensies zijn van waaruit de Japanners leven ; deze gronddimensies geven de Japanse religieuze totaalconceptie weer. Daarna zullen we zien hoe de Shintô, het Boeddhisme, het Confucianisme en de Nieuwe Religies hebben ingehaakt op deze gronddimensies en aldus echte Japanse religies geworden zijn. Tenslotte geven we vanuit de Japanse religieuze gronddimensies indicaties aan hoe het Christendom zelf kan indigeniseren en een Japanse religie kan worden ; we nemen uit deze gronddimensies enkele belangrijke topics, die met de evangelische boodschap moeten geconfronteerd worden en waarop de theologische reflectie zich moet concentreren.

1. INDIGENISERING VAN HET CHRISTENDOM IN JAPAN

Indigenisering of *dochaku-ka*, het wortel schieten van het Christendom in de eigen Japanse grond, is dus een probleem van eerste rang voor het Christendom geworden. De wijze waarop de indigenisering tot stand komt hangt grotendeels af van de theologische blik waarmee men de niet-christen Japanners bekijkt m.a.w. hoe men hen situeert in de éne heilsgeschiedenis. De niet-christen Japanners mogen hier niet abstract gezien worden maar zeer concreet m.a.w. als mensen die gekenmerkt worden door en gegrepen zijn in een eigen godsdienstigheid en cultuur van de 20ste eeuw, als mensen die hun Japanner-zijn concreet uitdrukken in hun vele vormen van geloof of ongeloof, in hun sociaal leven dat nog steeds de geest van het Confucianisme verraadt, in hun taal, in hun omgangsvormen, in hun morele reflecties, enz.

De indigenisering van het Christendom is naar de inhoud niet nieuw. Hiermee bedoelen we dat een niet-geïndigeniseerd Christendom nooit bestaan heeft en zelfs niet kan bestaan. God heeft zich in zijn openbaring

gericht tot de mensen, die concreet in de wereld staan en, precies omdat ze mensen zijn, deze openbaring in hun concrete historiciteit ervaren hebben. Derhalve is elke manifestatie van God in de vele godsdiensten, in het volk van Israël en in zijn Zoon, een indigenisering. In die zin kan men ook zeggen dat het westers Christendom dat we nu kennen, een proces van indigenisering is geweest. Toen God zich op persoonlijke wijze bekend maakte door zijn Zoon, heeft deze laatste de openbaring uitgesproken in een joodse context waaruit een joods Christendom is gegroeid; nadien is dit een hellenistisch en Romeins Christendom geworden, dat telkens in een andere situatie en een andere grond wortel heeft geschoten, m.a.w. zich heeft geïndigeniseerd. Aldus kan men ook zeggen dat het westers Christendom zich nu nog steeds in wisselende situaties aan het indigeniseren is m.a.w. de indigenisering van het Christendom is in het Westen zelf nog niet afgelopen maar zet zich nog steeds door. Daarop wees ook reeds Ariga¹.

Dat men zeer lang de westerse vorm van Christendom als de enig mogelijke heeft gezien, is in feite een onderwaardering van Gods openbaring aan de vele volkeren. Ook tot hen heeft God zich gericht in hun concrete gegevenheid en hun sociaal antwoord op de openbaring zijn de concrete religies, in casu voor Japan een geheel van shintoïstische, boeddhistische en confuciaanse religiositeit. Willen we het spreken Gods tot de Japanners eerbiedigen, dan mogen we de wijze waarop het Christendom in het Westen geïndigeniseerd is, ook niet overschatten. Indien het westers Christendom van vandaag, zoals we dit nu kennen, op zichzelf niet de definitieve vorm is van Christendom voor het Westen zelf, dan is het dat nog veel minder voor niet-westerse bevolkingsgroepen. Het is derhalve niet verantwoord het westers Christendom in zijn geheel over te brengen in een niet-westerse situatie en dat is in feite tot vóór korte tijd gebeurd. God zelf en zijn persoonlijk Woord Christus sturen doelbewust aan op indigenisering. Een positieve evaluatie van de Japanse religies is dus noodzakelijk. In deze Japanse religies leeft immers impliciet het Woord van God. Daarbij sluit de „Verklaring over de Houding van de Kerk ten opzichte van de niet-christelijke Godsdiensten” van Vaticanum II aan, die zegt :

„De katholieke Kerk verwerpt niets van datgene wat in deze godsdiensten waar en heilig is. Met oprechte eerbied beschouwt zij die gedrags- en levensregels, die voorschriften en leerstellingen, die — hoewel in vele opzichten verschillend van hetgeen zijzelf houdt en

¹ Cfr. *supra*, p. 250.

leert — toch niet zelden een straal weerspiegelen van die Waarheid, welke alle mensen verlicht”².

De implicaties hiervan zijn belangrijk ten aanzien van de gestalte die het Christendom zal moeten aannemen bij het Japanse volk. De impliciete aanwezigheid van het Woord van God moet door de expliciete verkondiging duidelijk gemaakt worden voor de Japanners in hun concrete situatie. Het gaat dus veeleer om een ontvouwen en vervullen van wat reeds aanwezig is dan om een eenvoudig extrinsiek toevoegen van iets nieuws; het gaat om

„ . . een *metamorfose*, die tegelijk betekent een opgaan en bevrijding van het oude en een toewenden tot het nieuwe, die m a w. tegelijk dialectiek en vervulling, bekering en voltooiing, dood en verrijzenis is”³.

Het is dan ook duidelijk dat deze ontvouwing en vervulling niet kan geschieden door een soort strategie van de *tabula rasa* waarbij eerst alle sporen van de Japanse religies moeten verdwijnen en de bekering eenzijdig gezien wordt als het afzweren van alles wat aan Boeddhisme, Shintô, enz. zou kunnen herinneren. Vaticanum II verklaart in de „Dogmatische Constitutie over de Kerk” dat

„ . . al het deugdelijk zaad dat in het hart en de geest van de mensen, in de eigen rit en culturen van de volkeren te vinden is, niet alleen niet verloren zou gaan, maar geheeld, verheven en tot voltooiing gebracht zou worden .”⁴.

Indien we deze richtlijnen van Vaticanum II ernstig nemen, dan betekent dit concreet de desoccidentaliserende van het Christendom in Japan.

Het Christendom als vervulling van de Japanse religiositeit betekent echter niet dat de bekering niet meer noodzakelijk zou zijn. De bekering kan niet over het hoofd gezien worden⁵, hoewel het begrip zelf in bepaalde mate belast is alsof ze alleen zou bestaan in het zich afkeren van het oude dat radicaal slecht is maar iets volkomen nieuws, dat in totale discontinuïteit staat met het oude. Dergelijke opvatting getuigt

² Cfr *Verklaring over de Houding van de Kerk ten opzichte van de niet-christelijke Godsdiensten*, uitgave Katholiek Archief, Amersfoort, nr 2, pp 9-11.

³ Cfr Heinz Robert Schlette, in *Sacramentum Mundi Theologisch lexicon voor de praktische Handboek bij het gebruik van de Nieuwe Katechismus*, Hilversum, 1968, Deel I, p 3, bij het woord *Aanpassing*.

⁴ Cfr *Dogmatische Constitutie over de Kerk*, uitgave Katholiek Archief, Amersfoort, nr 17, p 47.

⁵ Cfr P Hoffmann, in Heinrich Fries, Herausg., *Handbuch theologischer Grundbegriffe (ergänzte Ausgabe)*, München, 1970, Band IV, pp 286-292, bij het woord „Umkehr”.

precies van de onderwaardering van het spreken Gods in de andere godsdiensten. De evangeliën spreken dikwijls over de bekering en roepen op tot boetvaardigheid om vergiffenis van de zonden te bekomen. Het motief van de bekering is steeds de nabijheid van het Rijk Gods en ze is in de visie van Christus beslissend. Deze bekering is het antwoord van de mens op de nabijheid van het Rijk, een antwoord dat een omkeer in denken en handelen inhoudt. Door de komst van Christus staat de mens in een beslissende situatie: hij moet de blijde boodschap aannemen of verwerpen. De Heer legt deze bekering o.m. uit in de parabels, bv. deze van de bruiloftsgasten⁶, van de schat die in de akker begraven is⁷ en van de kostbare parel⁸. Deze bekering voltrekt zich ook in vreugde. Men kan de bekering eveneens omschrijven als een zich afkeren van de eigenmachtige gestaltevorming die de mens zou geven aan zijn eigen levensgeschiedenis en als een zich openstellen voor de komst van het Rijk in Christus. Het is een loslaten van de overtuiging dat men zelf reeds de hele volheid zou bezitten of dat men deze volheid uit zichzelf zou kunnen bereiken. Deze bekering is echter niet te zien als een zich terugtrekken uit de eigen leefwereld — waarin de religie is bevat — alsof deze leefwereld niets positiefs zou bevatten; veeleer gaat het erom deze leefwereld met zijn inhoud als betrekkelijk te zien m.a.w. hij bevat nog niet de volheid maar kan wel de volheid worden in betrekking met het Rijk Gods dat in Christus is aangebroken.

De missionarissen in Japan — en in hun navolging de eigen Japanse clerus — hebben tot vóór kort de bekering en de toetreding tot het Christendom té uitsluitend gezien in het kader van het importeren van het westers Christendom. Het resultaat daarvan was een westers Christendom in een niet-westerse situatie waarbij van indigenisering weinig sprake was. We hebben dit uitvoerig aangetoond vanaf het tweede deel van ons werk. Slechts de laatste jaren zien we dat men zich, noodgedwongen door het gemis aan succes, dieper begint te buigen over het indigeniseringsprobleem, dat de oplossing kan bieden voor de overstijging van het dilemma dat zich in Japan stelt. Daarbij gaat het er ons niet om dat men een Christendom zou opbouwen uit die dode brokstukken van Shintô, Boeddhisme en Confucianisme die tot het verleden behoren, niet meer leven, door de modernisering werden weggevaagd en betekenisloos geworden zijn voor de Japanner van vandaag. Op die manier zouden we de Japanse Kerk een slechte dienst bewijzen. Dit zou

⁶ Cfr. Matteus, 22, 1-14.

⁷ Cfr. *ibid.*, 13, 44.

⁸ Cfr. *ibid.*, 13, 45-46.

toegeven zijn aan de nostalgie naar het gouden verleden, dat niet meer relevant is voor de mens van vandaag. Evenmin bedoelen we dat de Kerk zich zou moeten gaan structureren zoals de boeddhistische of de shintoïstische secten; dat we alleen maar de namen van de *bodhisattva's* en van de *kami* zouden moeten vervangen door die van de heiligen of de namen van Boeddha en Amaterasu door die van Jezus Christus en God. Het indigeniseringsprobleem ligt veel dieper. We moeten doorboren tot de religieuze grondlaag van Japan met haar verschillende dimensies waaruit de gestructureerde Japanse oude religies gegroeid zijn en waaruit de Nieuwe Religies groeien. Deze grondlaag met haar dimensies heeft het leven van de Japanners steeds beïnvloed en zal dat steeds blijven doen. Niettegenstaande de grote veranderingen die de laatste honderd jaar in Japan hebben plaatsgegrepen door de westernisatie, zullen de Japanners hun leven en de wereld steeds vanuit een eigen hoek bekijken en op een eigen wijze gestalte geven aan hun persoonlijk en sociaal leven en aan hun eigen land. We bedoelen hiermee dat Japan en de Japanners hun eigen specifiek karakter zullen blijven behouden, niettegenstaande het feit dat de 500 km. lange strook tussen Tôkyô en Osaka weldra zal volgebouwd zijn met fabrieken en flatgebouwen en de nu reeds schaarser wordende *kimono's* in het openbare leven helemaal zullen vervangen worden door westerse kleding. Deze religieuze grondlaag staat onder Gods openbaring en ligt diep verankerd in de Japanse mens. Zoals de Japanse religies uit deze grondlaag groeiden, zo kan ook het Christendom eruit opbloeien. De oproep tot bekering, die uitgaat van Christus via de bringers van de blijde boodschap bestaat erin de Japanners te doen inzien en vooral te doen aanvoelen dat deze grondlaag met haar vele dimensies, zoals ze gestalte krijgt in de religies, niet leidt naar de hele volheid maar betrekkelijk te zien is, m.a.w. ze vormt de aanzet tot het Christendom, ze vindt haar vervulling Christus. Het is onze bedoeling in de nu volgende bladzijden de dimensies van deze grondlaag naar boven te halen en te duiden als richtingwijzers naar en als krachtlijnen waarlangs een echt Japans en derhalve geïndigeniseerd Christendom zich kan ontplooien, een Christendom waarvan men kan zeggen dat het werkelijk *dochaku-ka shita* is — ingeworteld in de Japanse grond. Daarmee hebben we niet de bedoeling een definitieve oplossing te geven aan het dilemma tussen Japan en het Christendom waardoor het indigeniseringsprobleem voorgoed zijn beslag zou krijgen. Een definitieve oplossing kan niet gegeven worden in die zin dat alle moeilijkheden voortaan uit de weg geruimd zijn. Immers precies zoals het Christendom in het Westen zich nu nog in voortdurend veranderende situaties moet indigeniseren, zo zal ook Japan de indigenisering van zijn Christendom steeds opnieuw moeten herzien, m.a.w. steeds *dochaku-ka shite iru* of

voortdurend opnieuw moeten bezig zijn zich in te wortelen in de Japanse grond.

Op grond van het historisch groeiproces van de Japanse religiositeit, dat we analyseerden in het eerste deel van ons werk, komen we tot de volgende dimensies van de Japanse religieuze grondlaag: een kosmische dimensie en oriëntatie waarbij het Absolute verankerd ligt in het fenomenale of het intra-mundane, het gemeenschapsleven centreert zich rond een beperkte groep, de Japanner denkt niet in abstracte en rationele termen maar is veeleer de intuïtie toegedaan en hij heeft de neiging gemakkelijk te assimileren en te absorberen. Deze vier noemen we gronddimensies. Alle vinden ze hun eerste expressie in de Shintô, wat erop wijst dat deze religie het dichtst aansluit bij het religieus gevoel van de Japanners. In de loop van de tijden hebben deze gronddimensies zich verder blijven manifesteren in wisselende situaties, werden ze beïnvloed, geëxpliciteerd, verdiept of gecorrodeerd door andere religies en ideologieën uit het Aziatisch continent en het Westen en hebben ze zich doorgetrokken tot in onze tijd.

De religieuze situatie van het moderne Japan is zeer complex en kan de westerling met verbazing doen opkijken. We wezen er reeds op dat men op het eerste gezicht de grote meerderheid van de Japanners gemakkelijk zou kunnen karakteriseren als volslagen materialisten en atheïsten. De vele godsdienstsociologische onderzoeken, die na de oorlog werden uitgevoerd, geven een verbazend hoog aantal ongelovigen en een klein aantal gelovigen. Het bekende onderzoek van Basabe, ingesteld naar de religieuze attitude van de mannelijke stadsbevolking tussen de 20 en de 40 jaar, geeft als uitslag 82 % Japanners die geen religieus geloof aanhangen en 18 % gelovigen. En nog een groter aantal ontkent of betwijfelt het bestaan van God, de onsterfelijkheid van de ziel en het voortbestaan na de dood⁹. Daarbij valt aan te stippen dat nu ongeveer 70 % van de totale bevolking in de steden geconcentreerd is¹⁰. Deze cijfers hebben echter betrekking op levende mensen, die een erfenis van eeuwen in zich dragen en als oosterlingen een specifieke kijk hebben op het leven en de wereld. Derhalve is ten aanzien van de termen „atheïst” of „materialist” een genuanceerde beoordeling geboden. Bekijkt men het fenomeen van atheïsme of materialisme vanuit een oosterse en vooral vanuit een Japanse hoek dan komt men, zoals verder nog zal

⁹ Cfr. Fernando M. Basabe, *Religious Attitudes of Japanese Men. A Sociological Survey (Monumenta Nipponica Monograph)*, Tokyo/Rutland Vt, 1968, pp. 23 en 109.

¹⁰ Cfr. *ibid.*, p. 11.

blijken, tot de conclusie dat uitspraken zoals „de Japanners zijn atheïsten en materialisten” niet helemaal adequaat zijn en met een kortelje zout moeten genomen worden. De woorden „atheïst” en „materialist” hebben een specifiek westerse inhoud en kunnen zo maar niet toegepast worden op de oosterling in het algemeen en op de Japanner in het bijzonder. Een uiterste voorzichtigheid in de beoordeling van de Japanners is hier geboden.

Wat de complexiteit van de religieuze situatie nog vergroot zijn de officiële statistieken die door het Ministerie van Onderwijs gepubliceerd worden. De *Shūkyō nenkan* (Religion Yearbook) van 1966 geeft een cijfer van bijna 140 miljoen gelovigen op een bevolking van ongeveer 100 miljoen¹¹. Indien men zou voortgaan op deze cijfers dan zou Japan het meest religieuze volk ter wereld zijn. Daarenboven moet opgemerkt worden dat deze cijfers alleen maar betrekking hebben op de religies, die officieel door de staat erkend zijn. Indien men de aanhangers van de niet-erkende religieuze groepen er zou bijnemen dan zou het getal nog veel hoger liggen. De contradictie tussen het groter aantal gelovigen en het werkelijk aantal inwoners van Japan is echter slechts schijnbaar. Het merendeel der Japanners behoort tot verschillende religies tegelijkertijd. Elke Japanner behoort gewoonlijk van traditie uit tot de Shintō en een of andere secte van het traditionele Boeddhisme. Daarenboven behoort een flink aantal nog tot een of ander Nieuwe Religie zonder dat ze daarom ophouden te behoren tot de Shintō en het Boeddhisme, waarbij hun familie reeds generaties lang zijn aangesloten¹².

De cijfers van de *Shūkyō nenkan* en het percentage van de niet-gelovigen zijn dus contradictorisch maar verklaarbaar. Daarbij moet men ook nog met de hierna volgende factoren rekening houden. De cijfers van het Ministerie van Onderwijs zijn gebaseerd op de gegevens verstrekt door de religieuze groepen zelf en weinig betrouwbaar. Zo bv. telt de *Sōka Gakkai* haar leden per familie, ook indien er maar één persoon de facto lid is. Over het algemeen kan men het aantal leden vooral van de Nieuwe Religies tot de helft van de opgegeven getallen terugbrengen. Evenmin kan men, voortgaande op het feit dat personen hun huwelijk lieten voltrekken in een Shintō-tempel, besluiten dat zij persoonlijk geloven in de Shintō-leer of de mythologie. Eerder zou men kunnen zeggen dat zij op deze traditionele Shintō-ritus een beroep deden om hun huwelijk een zekere vorm van plechtigheid te geven. Dat alles wijst

¹¹ Voor precieze cijfers cfr. Mombushō, *Shūkyō nenkan*, *Shōwa 41 nemban*, p. 89, geciteerd door Basabe, o.c., p. 6.

¹² Cfr. *ibid.*, pp. 6 en vlg.

er nogmaals op dat, wanneer we de religieuze mentaliteit van de Japanners willen nagaan, we dieper moeten gaan dan de gestructureerde religies zelf en nagaan welke gronddimensies leven in het hart van de Japanse mens en de samenleving. In deze gronddimensies willen we lijden ontdekken die leiden naar het Christendom. Deze gronddimensies, die we reeds vermeld hebben, zullen we nu eerst kort omschrijven.

II. DE JAPANESE RELIGIEUZE GRONDDIMENSIE

We willen hier vier gronddimensies van de Japanners omschrijven in hun verschillende facetten. We vinden ze verspreid terug in het eerste deel van ons werk. Nochtans moeten we opmerken dat deze gronddimensies — en vooral dan de facetten ervan — niet scherp en klaar van elkaar kunnen gescheiden worden en dat ze een innige onderlinge samenhang vertonen. Veeleer vloeien ze in elkaar over en overdekken ze elkaar.

1. *Een eerste grondtrek van de Japanners is hun kosmische oriëntatie. Het Absolute of het goddelijke manifesteert zich en ligt verankerd binnen deze fenomenale wereld.* Spae omschrijft dit als volgt :

„The sacred and the divine are manifest in nature. In a country of stunning natural beauty, Japanese religious feeling has, from ancient times up to the present, been singularly at home in a cosmic dimension”¹³.

Dit komt neer op een soort perceptie van een alles doordringende numineuze realiteit, die zich manifesteert in de wereld waarin de Japanner leeft. Het leidt tot een naturalistische levensopvatting, een fundamenteel en intens meeleven met het ritme van de natuur waaraan de mens zich overgeeft en waarmee hij in harmonie wil leven. In deze wereld voelen de Japanners zich thuis; ze houden van de natuur. Maar dit betekent niet zozeer dat ze allereerst houden van de afzonderlijke dingen van de natuur; waar ze van houden is de door de grond van de dingen heen dringende stroom van de existentie, ofwel de schoonheid van de harmonie van het geheel dat de dingen omvat. Ze voelen zich aangetrokken door het onuitgesprokene, door wat op de achtergrond van de dingen ligt en dat, wanneer men het zuiver rationeel gaat benaderen, alleen maar aan diepte kan verliezen¹⁴. Het beredeneren en het rationeel benaderen van de dingen vervreemdt de mens van de na-

¹³ Cfr. Joseph J. Spae, *Japanese Religiosity*, Tokyo, 1971, p. 31.

¹⁴ Cfr. H. Waldenfels, *Het geestelijk klimaat van Japan en het christendom*, in: *Concilium*, II(1966), nr 9, p. 157.

tuur. De betekenis van de natuur in het dagelijkse leven van de Japanners kan derhalve nauwelijks overschat worden, ook in deze moderne rusteloze tijd. De wereld en de materie worden positief en optimistisch geduid. Deze visie staat sterk in tegenstelling met die van andere volken, die de wereld dikwijls zien als een rijk van onreinheid en die het rijk van het eeuwig geluk, de harmonie en onbesmette zuiverheid zoeken in een andere wereld. De Japanners kennen in de grond van hun wezen deze dichotomie niet maar erkennen ten volle de intrinsieke waarde van deze wereld. Voor hen is deze wereld de echte werkelijkheid. Vandaar dat het accent meer gelegd wordt op de immanente dan op de transcendente werkelijkheid en dat er geen onderscheid gemaakt wordt tussen wat natuurlijk en bovennatuurlijk is. Een sterke intra-mundane belangstelling past volkomen in deze visie evenals een vage en onduidelijke idee over het hiernamaals. Zoals de natuurlijke gang van de wereld als het ware met de seizoenen groeit, rijpt en ondergaat, zo rijpen ook de Japanners door dit leven naar de dood toe. Alles wat deze wereld te bieden heeft is goed en de mens, die in deze wereld leeft, is eveneens goed. Zijn natuurlijke disposities zijn derhalve ook goed, verlangens en gevoelens worden aanvaard zoals ze zijn en men is niet geneigd ze te onderdrukken of er tegen te strijden¹⁵. Daarom is ook het zondebesef ondiep; het is meer een extrinsieke onzuiverheid dan iets dat de mens innerlijk raakt. Binnen de kring van zijn persoonlijk leven kan hij denken en doen wat hij wil; op het sociale vlak echter zijn er bepaalde gedragsregels waarmee hij moet rekening houden of waarnaar hij zich moet schikken¹⁶. Sommige observators van het Japanse morele leven besluiten daaruit dat de Japanners wel een schaamtcultuur maar geen schuldcultuur hebben¹⁷.

De geest van tolerantie en verdraagzaamheid passen in dit kader. Opposerende opinies laat men gewoon naast elkaar bestaan of men strijkt ze glad door de meest stekelige punten af te ronden¹⁸. Men accepteert gemakkelijk de subjectieve opinie van de andere. De tolerantie bevat in zich ook een geest van conciliatie en assimilatie. Dat Japan elementen die uit de vreemde komen gemakkelijk assimileert, is een bekend feit. Men probeert de waarde van het nieuwe te onderkennen en

¹⁵ Cfr Hajime Nakamura, *Ways of thinking of eastern peoples India - China - Tibet - Japan*, Honolulu, 1968, rev eng ed, 3d pr, p 372

¹⁶ Cfr *ibid*, p 374.

¹⁷ Cfr *infra*, IV, 6

¹⁸ Cfr Charles A. Moore, ed, *The Japanese Mind Essentials of Japanese Philosophy and Culture*, Honolulu, 1967, pp. 295-296 "Sometimes there seems to have been little serious realization of the problem, little attempt to overcome the incompatibilities, and even less genuine succes when the effort has been made"

tegelijktijd de eigen waarden te behouden. Wat vreemd en nieuw is, wordt aangenomen in de mate dat het niet te veel in conflict treedt met het eigen goed of wordt omgebogen tot het past in de eigen Japanse visie. Soms is het resultaat ervan dat er rond een authentieke Japanse kern een krans van heterogene elementen ligt, of dat er een soort eenheid tot stand komt waarbij tegelijktijd de coëxistentie van heterogene elementen geduld wordt.

2. Een tweede gronddimensie is de tendens van de Japanners om zich te groeperen rondom een gelimiteerde sociale kern, een soort beperkte sociale nexus. Deze grondtrek is vanaf het oude Japan aanwezig geweest en werkt door tot in de hedendaagse tijd, hoewel in verminderde mate. Het oude Japan bestond uit kleine agrarische sacrale gemeenschappen, uit families en — in een groter geheel — uit clans. Het individu neemt hierin geen afstand ten aanzien van de groep maar wordt zodanig door de groep gedragen dat het erin verdwijnt. Men kan dit ook aldus uitdrukken: het individu gaat in zekere zin ten onder in de beperkte collectiviteit. Dit brengt mee dat er maar weinig subject-individu onderscheid is ten aanzien van het object-gemeenschap. Dus er ligt een groter accent op de gemeenschap dan op het individu. Daarom domineren de sociale verhoudingen het leven van de Japanner. Nakamura schrijft:

„To lay stress upon human relationships is to place heavy stress upon the relations among many individuals rather than upon the individual as an independent entity”¹⁹.

Japanners denken gemakkelijk over zichzelf als deel van een groter geheel, als lid van een groep die belangrijker is dan het individu. Daarom is het ook de gemeenschap waartoe het individu behoort, die in vele gevallen het leven regelt en beslist over het concrete handelen van het individu. De regels die het leven van de gemeenschap bepalen, bepalen ook het gedragspatroon van het individu. Als gevolg daarvan is de morele observantie van de vigerende normen van de groep belangrijk. Het persoonlijk gedrag van de Japanner moet zich voegen naar de gevestigde normen van zijn gezin en familie, soms ten nadele van zijn eigen persoonlijke belangen. De groep vindt haar cohesie in het hoofd, de leider, die daarom recht heeft op eerbied. Met zijn mening moet rekening gehouden worden en de zwaarste verantwoordelijkheid valt ook op hem. Een huisvader is verantwoordelijk voor het welzijn van het hele gezin en neemt zijn verplichtingen dan ook ernstig op. Het kleine gezin vormt op zichzelf een deeltje van de natie en de totale som van deze gezinnen

¹⁹ Cfr. Nakamura, o.c., p. 409.

is dan de natie in haar totaliteit Aldus verschijnt de Japanse natie als een piramide van vele gezinnen en families waarvan de top gevormd wordt door de keizer

Het behoren tot een gelimiteerde sociale nexus laat zich duidelijk illustreren in de taal Het Japans kent een overvloedig gebruik van honorifieke termen waardoor de sociale rang van de aangesproken en sprekende persoon tot uiting komen Deze honorifieken drukken de eerbied en de affectie uit ten aanzien van de persoon tot wie men spreekt Een kind zal zijn vader steeds aanspreken met het woord *o-tô-san*, waar bij de *o* en de *san* beide honorifieken zijn, hetzelfde vindt men terug in het woord moeder, *o-kâ-san* en in zovele andere termen die de leden van de familie aanduiden De Japanse taal kent talloze vormen van substantieven, werkwoorden, enz om eerbied uit te drukken In dit verband noemt Nakamura het Japanse spreken een „ritual in conversation”²⁰

Deze vorm van collectiviteit en de daaruitvolgende solidariteit kan in bepaalde gevallen een neiging vertonen tot sectarisme en geslotenheid De groep kan zich zodanig aaneensluiten dat ze moeilijk toegankelijk wordt voor buitenstaanders, ze wordt verdedigd met allerlei middelen, desnoods met geweld, tegen al wat haar bestaan bedreigt Verder zal men zich met alle krachten inzetten om de groep in stand te houden en tot bloei te brengen, hoeveel offers dit ook moge eisen Dat bleek bv zeer sterk gedurende de jaren vóór en onder de oorlog toen de solidariteit van de natie zo opgeschroefd werd dat het nationalisme in Japan een ongekend hoogtepunt bereikte We citeren Moore

„The emphasis has always seemed to be on the group rather than on the individual, on duties rather than rights, on loyalty to group or hierarchical superior, and this emphasis has seemed to be stronger in Japan than in any other major tradition There it leads up to the dominance of the state to such an extent that the state traditionally determined all thought in Japan, a concept which falls in line with the idea of absolute devotion to the unique social nexus of Japan”²¹

Een nadeel van dit denken en handelen als lid van een groep zoals dit vanaf het primitieve Japan bestaan heeft, is een zeker anti-individualisme of beter uitgedrukt impersonalisme De opvatting over het individu dat in het oude sacrale Japan helemaal onderging in de groep heeft zich — hoewel in steeds mindere mate sinds de Meiji-restauratie — doorgetrokken tot in deze tijd, met als gevolg dat de ontwikkeling van

²⁰ Cfr *l c*

²¹ Cfr Moore, *o c*, *Editor's Supplement The Enigmatic Japanese Mind*, p

het volle persoonsbegrip eigenlijk nooit heeft kunnen plaatsgrijpen. Sinds het einde van de tweede wereldoorlog is deze groepsgebondenheid aan het verzwakken, hoewel ze zich nog op vele vlakken van het maatschappelijk leven manifesteert. Daarop komen we verder in dit hoofdstuk nog terug. Het is natuurlijk dat het verzwakken van de gebondenheid aan de groep gepaard gaat met een groeien van het persoonsbewustzijn, maar toch ontbreekt het in Japan daaraan nog in zeer belangrijke mate.

3 Een derde gronddimensie bestaat hierin dat de Japanners een zekere afkeer hebben van en moeilijkheden hebben om abstract en zuiver rationeel te denken

Dit hangt samen met de twee eerste gronddimensies. Het sacrale manifesteert zich in concrete dingen, een rots, een boom, mensen. Het wordt eveneens waargenomen in de concrete sacrale gemeenschap. Vanuit deze basis bestaat er maar weinig kans dat het begrips- en uitdrukkingvermogen van de mens universeel, abstract en strikt logisch zou zijn. Aldus hebben de Japanners de neiging intuïtief en emotioneel te zijn²². Het concrete staat steeds voorop, datgene wat direct grijpbaar en waarneembaar is, het algemene en niet concrete blijft op de achtergrond verdrongen. Heinrichs merkt op dat men hier kan spreken van situationeel kennen. Intuïtief kennen betekent immers de dingen in hun concrete situatie en betekenis vatten²³. Daarbij spelen de emoties, de wil en het verstand samen een rol. Intuïtief kennen impliceert dat een object niet allereerst als object gevat wordt, los van alle bindingen met de mens, maar precies als iets dat in concrete relatie staat met de hele mens en dat de hele mens grijpt. Dus een zuivere noëtische kennis, gebaseerd op rationele overweging of als gevolg van een syllogisme in westerse zin, is de gewone Japanner vreemd. Zuivere objectieve kennis, die niet onmiddellijk de hele mens in zijn concrete gegevenheid grijpt, spreekt niet aan en slaat niet in. Daarom is Japan zo arm aan filosofen in de aard van die van het Westen. En de weinige filosofen die het bezit, betrekken de intuïtie zeer sterk in hun denken.

Deze moeilijkheid tot abstract denken kan men ook nog anders verduidelijken. Ze is een aspect en erfenis van de primitieve religiositeit van Japan. Er is in de Japanners een soort onbewuste tendens aanwezig geen onderscheid te maken tussen het subjectieve en het objectieve, tussen gevoel en kennis. De gevolgen daarvan op het religieuze vlak zijn verstrekkend. In het Westen is denken of rationaliseren het voornaamste

²² Cfr Nakamura, *o.c.*, p. 531.

²³ Cfr Maurus Heinrichs, *Katholische Theologie und Asiatisches Denken*, Mainz, 1963, pp. 39 en vlg.

middel om kennis te verwerven. Dat is niet toepasselijk op het religieuze in Japan, men maakt geen onderscheid tussen de verschillende faculteiten van rede, wil en gevoel. Door een Japanner wordt de religieuze waarheid allereerst gezien als het resultaat van de gevoelens, een gediffuseerd en ongearticuleerd gevoel dat wordt weergegeven door het bijna onvertaalbare woord *kimochi*. Dat heeft als gevolg dat religie gezien wordt als een zeer subjectieve aangelegenheid. De zegswijze *risai yori kokoro* — het hart is belangrijker dan de rede — is voor de Japanners een werkelijkheid. Dat betekent echter niet dat zij niet vatbaar zijn voor het Absolute en Transcendente maar ze zullen naar dit Absolute slechts doorboren via het aanschouwelijke, concrete, ervaarbare en vooral gevoelsmatige, ook al vinden ze moeilijk woorden om dit Absolute Transcendente een duidelijke naam te geven.

Dit intuïtieve en gevoelsmatige vooral heeft zijn weerslag op het doorgeven van de eigen religieuze optie. Daar het individu in sterke relatie staat met de groep is het in Japan zeer moeilijk een religieuze overtuiging te delen met een ander zonder een interpersoonlijke affectieve communicatie²⁴.

4. *Deze derde gronddimensie staat in directe verbinding met de vierde nl. de neiging tot tolereren en combineren op religieus gebied* De intuïtie en het gevoel hebben een zeer situationeel gebonden karakter. Het sacrale wordt voor de Japanners zichtbaar in de concrete dingen; het verschijnt in zovele vormen. Op de manifestatie van het sacrale wordt niet in de eerste plaats gereflecteerd met behulp van rationele categorieën maar gereageerd door de totale mens. De Japanners behandelen de manifestatie van het sacrale als fenomenale realiteiten die zij zien, ervaren en voelen. De veranderingen of de verschuivingen, die kunnen optreden in de ervaringen en de gevoelens, zijn er de oorzaak van dat de Japanse religiositeit ook verschuivingen kent, ze is niet statisch, consistent, niet exclusief en niet onverzoenlijk. De Japanners verdelen als het ware hun religieuze gevoelens en praktijken. Ze krijgen alle een plaats in hetzelfde hart. De pluraliteit van religies in één en dezelfde persoon is daarvan het gevolg. Verschillende religies kunnen aldus vreedzaam coëxisteren en zelfs in elkaar overgaan, hun waarde is voor de Japanners bijna dezelfde. Ten hoogste zullen zij een zekere gradatie tussen de religies erkennen. Zij gebruiken ze in zoverre ze hun dienstig kunnen zijn, in zoverre ze hun hart kunnen voldoen. Maar in laatste instantie zijn ze alle onderling aan elkaar verwant, ze maken deel uit van de numineuze eenheid die aan de grondslag ligt van alles. Welke wegen

²⁴ Cfr Spae, *o.c.*, p. 33

men ook kiest, ze leiden alle naar de top van de Fuji-berg waarboven voor iedereen dezelfde maan schijnt. Spae schrijft :

„The reasons for this trend (= tolerance) are embedded in the Japanese national character. There is that profound adogmatism, that wish for conciliation, that respect for the phenomenal realities over against principles which, the Japanese suspect, unduly stiffen one's attitude in times of stress. There is that lack of absolute decidedness and irrevocability which adds an emotional touch of understanding and compassion to all contact with misery and sin. All this is reflected in the formulation of doctrine : there is always a possibility for salvation ; there is little if any difference between saint and sinner; all religions are paths to the same goal much as all *kami* are incarnations of the same Buddha. There is no effort to trash out the real differences between religions while through compromise every effort is made to stave off confrontation”²⁵.

Hiermee hebben we de vier voornaamste gronddimensies beschreven. Daarin hebben we andere belangrijke facetten verwerkt die met deze gronddimensies direct verbonden zijn. Deze gronddimensies zijn in hun geheel gezien, van spirituele en religieuze aard. In hun totaliteit transcenderen zij de zuiver menselijke horizon en staan zij onder Gods openbaring. We leggen hier de nadruk op het woord „totaliteit” wat dus niet uitsluit dat sommige aspecten ervan in discontinuïteit staan met Gods openbaring. Als geheel zijn ze het antwoord van het Japanse volk op het spreken van God in deze wereld. Dat antwoord is echter ook onderhevig aan vermindering van de kant van de mens. Uit deze gronddimensies zijn de concrete Japanse religies gegroeid, daarop hebben zij zich gestructureerd. In hetgeen volgt stellen we derhalve een onderzoek in naar de wijze waarop deze gronddimensies zichtbaar geworden zijn in de religies.

III HET INHAKEN VAN DE JAPANESE GODSDIENSTEN EN IDEOLOGIEËN OP DEZE GRONDDIMENSIES

Het transcendent karakter van deze gronddimensies heeft zich uitgekristalliseerd in vele vormen. Deze vormen zijn de Japanse historische, ideologische en religieuze tradities, die wij kennen onder de namen van Shintô, Boeddhisme, Confucianisme en Nieuwe Religies. De Shintô meent dat deze wereld groeiende is naar steeds grotere volmaaktheid. De wereld is in voortdurende evolutie waardoor de mens en de gemeenschap

²⁵ Cfr. *ibid.*, p. 141

steeds volmaakter worden zonder dat de continuïteit met het heden verbroken wordt. Het is de wereld van de *kami* en van het amorfe maar oneindig weldadig kosmisch continuüm. Ono Sokyô schrijft in verband hiermee :

„This world in wich we live is progressing from chaos to order, from the confusion of contradictions to a state of harmony and unity. Just as organic life develops, so in society good order is evolving as the result of mutual aid and cooperation. Shinto believes that this world gives promise of an unlimited development of life-power”²⁶.

Het Boeddhisme kant zich tegen de destructieve kracht van de menselijke begeerten en beoogt de verheffing van de mens door de ont-hechting en door de opheffing van het illusorische „Ego” opdat hij de verlichting kan bereiken in een toestand die uitstijgt boven het vergan-kelijke. Het Confucianisme is begaan met de intermenselijke betrekkin-gen, die moeten vigeren in een gezonde maatschappij. De Nieuwe Reli-gies zijn in zekere zin de aanvullingen en de opvolgers van Shintô, Boeddhisme en Confucianisme.

Deze vier streven aldus op hun eigen wijze naar de vervulling van de totaliteit van het menselijk leven. Ze constitueren de concrete uit-bouw van de religieuze gronddimensies. Hoe hebben zij dat gedaan ? Dat is de vraag die ons nu gaat bezighouden. Het antwoord op deze vraag ligt verspreid in het eerste deel van ons werk. We gaan de ver-schillende elementen ervan nu bijeen nemen. Het is duidelijk dat de Shintô — ook toen de term nog niet gebruikt werd — de eerste religie was die uit deze gronddimensies concreet gestalte aannam. Boeddhisme en Confucianisme, die beiden uit het continent kwamen, hebben elk op hun eigen wijze ingehaakt op deze gronddimensies, daarbij geholpen door de Japanners zelf. Aldus hebben ze hun eigen plaats gevonden in Japan.

1. *De Shintô*. De Shintô ontstond uit de ervaring van de Japanners dat de wereld doordrongen is door het numineuze, dat alles omvat en door-dringt, dat als het ware in de lucht en in de dingen aanwezig is. De Shintô welde op uit het hart van de oude Japanners als antwoord op de manifestatie van het numineuze in deze wereld²⁷. Nu nog vormt hij, niettegenstaande alle corrosie die hij sinds de Meiji-restauratie onder-gaan heeft, een soort sacrale background waarin elke Japanner leeft, ook al is hij boeddhist of christen.

²⁶ Cfr. Sokyô Ono, *Shinto. The Kami Way*, Tokyo, 1962, p. 102.

²⁷ Cfr. *supra*, Deel I, H. I, p. 30.

De kosmische orientatie is de hoofdkarakteristiek van de vroege Shintô. De oude Japanners kwamen, zoals alle primitieve volken, sterk onder de indruk van het sacrale dat de hele kosmos omvat. Er was geen direct onderscheid tussen het sacrale en het profane, alles was sacraal, de wereld en zijn inhoud kregen maar werkelijkheid in zoverre ze deel hadden aan een realiteit die verwees naar het hogere, het transcendent²⁸. Deze kosmische orientatie blijkt uit oude mythen²⁹ en uit de tempels, die meestal gebouwd zijn op plaatsen van adembenemende schoonheid, als microkosmische weergave van de macrokosmos³⁰. Het leven van de mens was bepaald door zijn verbondenheid met de kosmos³¹.

Dezelfde kosmische orientatie is eigen gebleven aan de Shintô door zijn evolutie naar een meer gestructureerde religie heen. Dit komt tot uiting in de opkomst van de ideologie dat Japan de *Shinkoku* of het Land der Goden was, nadat de Mongolen in de 13e eeuw tweemaal zonder succes een invasie gepoogd hadden³². Illustraties van de *Shinkoku* ideologie zijn om Kitabatake Chika fusa met zijn *Jinnô Shô tôki*³³, Yoshida Kanetomo met zijn *Yui Itsu Shintô*³⁴, Motoori Norinaga, de pionier van de *Fukko Shintô*³⁵ en Hirata Atsutane³⁶. Het hoogtepunt werd, menen we, bereikt in de staatshintô, die ontstond met de Meiji-restauratie en doorleefde tot aan de capitalitie waarmee de tweede wereldoorlog voor Japan een einde nam³⁷. Ook de moderne Shintô heeft dit kosmologisch bewustzijn bewaard.

Deze kosmologische instelling bracht mee dat men het sacrale, het Absolute, tastbaar aanwezig zag in deze fenomenale wereld. Dit speelde zó sterk door dat deze wereld zelf, zoals hij aan de mens verscheen en verschijnt, het Absolute vasthoudt in de fenomenen. Het Absolute ligt als het ware verankerd binnen deze fenomenale wereld³⁸, waarin krachten aan het werk zijn en waardoor deze wereld bezielde is³⁹. Centraal is hier de notie van de *kami*. In elk natuurfenomeen namen ze gestalte aan: in de berg, het dal, de boom, de stroom, de rots, het

²⁸ Cfr *ibid*, p. 11

²⁹ Cfr *ibid*, pp. 13-21

³⁰ Cfr *ibid*, p. 24

³¹ Cfr *ibid*, p. 34

³² Cfr *supra* Deel I, H. IV, p. 141

³³ Cfr *ibid*, pp. 142-143

³⁴ Cfr *ibid*, pp. 144-145

³⁵ Cfr *supra* Deel I, H. V, pp. 179-181

³⁶ Cfr *ibid*, pp. 181-183

³⁷ Cfr *supra*, Deel I, H. VI, pp. 205-207

³⁸ Cfr *supra*, Deel I, H. I, pp. 13 en 34

³⁹ Cfr *ibid*, pp. 11 en 21

dorp, de mens, de voorouders. Er waren ook *kami* die aan de oorsprong van de wereld stonden. Alles en iedereen kon en kan *kami* zijn of *kami* worden⁴⁰. Hier moeten we nochtans beklemtonen dat het *kami*-concept niet beantwoordt aan de westerse opvatting van een transcendente God, onderscheiden van de mens. Een *kami* is veeleer een wezen met een goddelijke kwaliteit, dat participeert aan een hogere macht en het is deze wereld zelf die vervuld is van die hogere macht. Dit afwijzen van twee duidelijk onderscheiden werelden, of dit non-dualistisch denken, trekt zich door tot op onze dagen, zij het dan ook onbewust : het goddelijke is immanent aan de wereld en de wereld is inherent aan het goddelijke ; er is geen essentieel onderscheid tussen het menselijke en het goddelijke. Er is dus een correlatie en een compenetratie tussen mens en *kami*. In de grond reflecteert dit een naturalistische levensopvatting : deze wereld met zijn inhoud, flora, fauna en mensen, alles hangt samen, vloeit over en is vervuld door het goddelijke, het *kami*-achtige ; alles bezit de *kami*-iteit. Vandaar dat de shintôïst zo intens meeleeft met het ritme van de natuur ; deze laatste kant zich niet tegen de mens maar is integendeel vervuld van de gunsten en de zegeningen van de *kami*. Daarom is het begrip harmonie in de Shintô zo belangrijk : mens, natuur en *kami* zijn op elkaar afgestemd en moeten op elkaar inspelen. De Shintô weigert aldus een dualiteit of een dichotomie te aanvaarden tussen deze wereld en een mogelijke andere wereld. Wel bestaat de gedachte aan een andere wereld, die dan aangeduid wordt door *Takama no-hara* waar de meest eerbiedwaardige *kami* zijn, de *Yomotsu-kuni* waar boze en onreine geesten hun verblijf houden en deze wereld waarin wijzelf leven, maar dit onderscheid is zeer vaag, wordt niet op de voorgrond gespeeld⁴¹ en de moderne Shintô spreekt daar zeer weinig over. Dit is een lacune die door het Boeddhisme enigszins wordt opgevuld. Het ontbreken van deze dichotomie en de aanwezigheid van een naturalistische instelling maken van de Shintô een diesseitige religie, die haar aandacht concentreert op deze wereld, op de intra-mundane realiteit, op datgene wat hier leeft en beweegt en de menselijke ontplooiing mogelijk maakt. Katô Genchi spreekt in deze zin over de Shintô als een

⁴⁰ Cfr Ono, *oc*, p 103 "Man is a child of kami, he is also inherently good. Yet there is no clear line of distinction between himself and the kami. In one sense men are kami, in another they will become kami. Man owes his life, which is sacred, to the kami and to his ancestors. He is loved and protected by them. He is endowed with the life and spirit of the kami, but at the same time he receives his life from his parents, grandparents, and ancestors through countless ages."

⁴¹ Cfr *supra*, Deel I, H I, p 33, cfr ook Ono, *oc*, p 102 "Moreover, such metaphysical concepts are not directly related to the people.."; hieruit blijkt dat de Shintô zich concentreert op deze wereld met zijn inhoud

religie van het theantropische type⁴². Het moet ons dan ook niet verwonderen dat er in de Shintô-theologie — voor zover ze bestaat — weinig sprake is over een leven in het hiernamaals, over een remuneratie van de menselijke daden na de dood. Evenmin is er een strikte scheiding tussen de overledenen en de levenden ; integendeel de gemeenschap zijn de overledenen, de voorouders en hun levende afstammelingen samen⁴³. De Japanse mens ziet zich vol mogelijkheden, is optimistisch nopens zijn capaciteiten⁴⁴, is weinig geneigd zich bezig te houden met metafysische problemen maar wijdt zijn gehele aandacht aan deze wereld. De verbazende vooruitgang die Japan sinds de Meiji-restauratie en na de tweede wereldoorlog gemaakt heeft op technologisch gebied, is ongetwijfeld een stuk Shintô-erfenis.

Vermits de mens het goddelijke in zich draagt, heeft hij geen diep moreel gevoel ; aanvankelijk werden het kwade en het goede gezien in hun extrinsieke dimensie, als uiterlijke onreinheid en rituele reinheid ; het kwade was een gebrek aan harmonie, dat kon gecorrigeerd worden door purificatieriten⁴⁵. Dit gebrek aan morele diepte staat dan op zijn beurt weer in relatie tot de kosmologische visie van de Japanner. Immers, indien de mens leeft in harmonie met de natuur en de kosmos zal hij ook juiste paden bewandelen en handelt hij goed. Wel heeft het Confucianisme deze morele ondiepte enigermate opgevuld in de Heian-tijd⁴⁶ en later nog door zijn invloed vooral op de sociale verhoudingen. Deze werden beheerst door specifieke gedragsregels. Maar dan nog betreft het vooral een soort extrinsieke dimensie, die er vooral op gericht was het leven in de samenleving ordelijk te doen verlopen, zoals b.v. in de Tokugawa-tijd⁴⁷. In ieder geval is in de moderne Shintô-moraal niets onvoorwaardelijk slecht. Ono schrijft hierover :

„In modern Shintô there is no fixed and unalterable moral code. Good and evil are relative. The meaning and value of an action depends on its circumstances, motives, purpose, time, place, etc. Generally speaking, however, man's heart must be sincere ; his conduct must be courteous and proper ; an evil heart, selfish desire, strife, and hatred must be removed ; conciliation must be practiced ; and feelings of goodwill, cooperation and affection must be realized. That which disturbs the social order, causes mis-

⁴² Cfr. Genchi Katô, *What is Shintô ?*, Tokyo, 1935, pp. 53-63.

⁴³ Cfr. *supra*, Deel I, H. I, p. 12

⁴⁴ Cfr. *ibid.*, p. 34.

⁴⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 31-32.

⁴⁶ Cfr. *supra*, Deel I, H. III, pp. 88-90.

⁴⁷ Cfr. *supra*, Deel I, H. V, pp. 164-175.

fortune, and obstructs worship of the kami and the peaceful development of this world of kami is evil" ⁴⁸.

De Shintô reflecteert ook de tweede gronddimensie nl de neiging om zich te groeperen rondom een gelimiteerde sociale kern of een beperkte sociale nexus. Dat vinden we terug in de eerste agrarische gemeenschappen met hun clanreligie⁴⁹. Zo is het opmerkelijk dat in de Shintô-eredienst het gebed niet betrokken wordt op het individuele heil maar op dat van de groep⁵⁰, de moraal centreert zich niet op de persoon maar is een soort familiemoraal⁵¹ met als voornaamste fouten de zogenaamde hemelse zonden. In de oude Shintô waren dat precies die fouten, die inbreuk maakten op het gemeenschappelijk welzijn en het leven van de community in gevaar brachten: het vernietigen van de dijken tussen de rijstvelden, het opvullen van de irrigatiekanaaltjes, het openen van de sluizen van de waterreservoirs, enz ⁵². In het middel eeuwse Japan werd het sterven voor de familie, de gemeenschap en de keizer beschouwd als een uiting van zeer hoge deugd. Absolute eerbied was vereist voor het hoofd van de familie en de clan, terwijl de ondergeschikte tevreden diende te zijn met zijn positie in het geheel. De figuur die het gezag van de groep vertegenwoordigde kon rekenen op de absolute gehoorzaamheid en toewijding van zijn onderdanen. In de Shintô concretiseert zich dat in de grote eerbied voor de persoon die de secte gesticht heeft en voor haar actuele leiders. In deze context speelt de genealogie een grote rol: men aanvaardt de leer van de huidige leider, die ze erfde van zijn voorganger, enz. Dat kan zelfs zover gaan dat men soms niet meer zozeer de religieuze leer predikt maar wel de veneratie van de figuren die de leer incarneren. Deze overgave aan de autoriteit van een persoon kan ook onder andere vormen voorkomen, ze kan nl ook overgedragen worden op de scripturale autoriteit. Dat zien we gebeuren bij Motoori Norinaga, die zich wendde tot de studie van de *Kojiki* waaruit zijn *Kojiki-den* voortkwam, bij Hirata Atsutane en in de Mito-school. Hun bemoeiingen om de waarde van de oude Shintô-schriften vast te stellen leidden naar de ophemeling van Japan. Het uiteindelijke resultaat daarvan was het centraal stellen van de keizer als hoofd van de natie. Aldus komen we tot een ultranationalisme dat Japan als een piramidevormig geheel zag van families waarvan de keizer aan de top staat. Dit nationalisme werd gedragen door de semi-religieuze-politieke

⁴⁸ Cfr. Ono, *oc*, pp. 106-107.

⁴⁹ Cfr. *supra*, Deel I, H I, p. 23, cfr. ook Nakamura *oc*, p. 413.

⁵⁰ Cfr. *supra*, Deel I, H I, p. 25.

⁵¹ Cfr. *ibid*, p. 32.

⁵² Cfr. *ibid*, p. 26.

Shintô ideologie, het *saiser-itchi*, van de oude tijden. Datzelfde *saiser-itchi* werd na de Meiji restauratie de grote kracht die het Japanse nationalisme dreef en uitdeinde tot de *hakkô-itchiu* doctrine (de acht hoeken van de wereld onder één dak), de grote droom om van Japan een wereld veroveraar te maken die eindigde in de catastrofe van de tweede wereldoorlog⁵³

Nochtans mogen we de betekenis van de gelimiteerde sociale nexus in zijn Shintô-dimensie in het naoorlogse Japan niet overschatten. Met de evolutie van het persoonsbegrip, dat nu doorbreekt, is deze communautaire gebondenheid aan het verzwakken maar ze leeft onder andere vormen voort⁵⁴. We zien dit groepsbewustzijn ook nu nog doorbreken in de traditionele *matsuri* of feesten van de Shintô tempels. In de dorpen worden ze gehouden door de leden van de dorpsgemeenschap en zijn ze derhalve beperkt. In de steden of rond grote nationale schrijnen hebben deze *matsuri* een grotere envergure⁵⁵. Hoewel deze feesten voor vele moderne Japanners niet veel meer betekenen dan een gecorodeerde eerbied voor de aloude traditie, is de ondertoon ervan nog steeds de cohesie, het behoren tot de groep. Ook christenen nemen nu deel aan de optochten die ter gelegenheid van de *matsuri* door de straten trekken, omdat een niet-deelneming gevoeld wordt als een gemis aan solidariteit met de niet-christelijke dorpsgenoten.

De basis van het samenleven in familie, clan en natie is in Japan dus gekenmerkt door de relaties van het ene subject tot het andere, de verbondenheid van het ene individu met de andere. Daaruit trekt Nakamura de volgende conclusie:

„Upon this limited basis, there is little intention to make each man's understanding and expression universal or logical, so that, in general, the thinking of most Japanese tends to be intuitive and emotional' ⁵⁶

Dat is dan ook de derde gronddimensie: intuïtie en emotie. Vanuit de Shintô is de Japanner gericht op de onmiddellijke, concrete experientie van het goddelijke. Bij zijn bezoek aan de tempel is hij exclusief geïnteresseerd in de spirituele experientie. Hij tracht de *kami* te ervaren diep in zijn hart, in de rustige en heilige atmosfeer die hem daar omringt en beroert. Hij zal niet trachten een rationeel systeem op te bouwen om

⁵³ Cfr. *supra* Deel I, H. VI, p. 233.

⁵⁴ Cfr. *infra* waar deze communautaire gebondenheid in combinatie met het Confucianisme op verschillende vlakken van het sociale leven wordt belicht.

⁵⁵ Cfr. Ono, *o.c.*, pp. 68-70.

⁵⁶ Cfr. Nakamura *o.c.*, p. 531.

voor zichzelf en zijn geloofsgenoten het bestaan van de *kami* te bewijzen. Het bewijs van het bestaan van de *kami* hangt voor hem af van het feit of hij dat direct kan aanvoelen in zijn hart. Het kan best zijn dat de shintōïst zelfs de naam niet kent van de *kami* die hij vereert; dat is voor hem geen zorg. Een echte Shintō-theologie bestaat nauwelijks. Deze religie is van oudsher zodanig met het leven van de Japanner verbonden dat hij maar weinig nood heeft gevoeld haar doctrineel te gaan formuleren. Een Japanner denkt niet dualistisch, abstraheert niet en maakt geen onderscheid tussen het particuliere en het universele. De vijf klassieke Godsbewijzen van Thomas zouden hem maar weinig aanspreken! Wel is er een graduele groei te constateren in de Shintō-leer maar een echt gestructureerd doctrineel en hoog intellectueel peil is er nooit bereikt. Een diepere reflectie vinden we b.v. bij Motoori Norinaga en Hirata Atsutane maar tot een strenge dogmatische structurering is het nooit gekomen. We vinden trouwens bij Motoori Norinaga een zeer duidelijke afwijzing van confuciaans rationalisme en confuciaanse ethiek om de originele emotionele expressie van de oude Shintō terug naar boven te halen⁵⁷. Het Shintō-geloof „has been caught and not taught” schrijft Ono⁵⁸. Het steunt vooral op het aanvoelen, de festiviteiten bij te schrijven, op de riten die de mens ziet voltrekken en zelf voltrekt. Daarom is het niet verwonderlijk dat de Japanner, zelfs diegene die een of ander ambt bekleedt in een tempel, niet steeds in staat is in duidelijke termen te verwoorden wat het wezen van de Shintō is.

Het is de intuïtie, niet de rede die vooropstaat in de Shintō en in heel de Japanse religiositeit. De Japanner contempleert de dingen in hun naakte realiteit en plaatst zichzelf veraf van elke categorie of idee van plaats, tijd, vorm, kwaliteit, relatie, oorzaak, enz. Zijn kennis van de dingen wordt niet verkregen door ze te beschouwen als buiten hemzelf staande objecten tegenover een subject, maar eerder in een fundamentele identiteit van zijn eigen „Zelf” met alle dingen, hij grijpt en voelt het object als geïdentificeerd met hemzelf, als iets dat binnen in hem is⁵⁹.

Over de vierde gronddimensie nl. hoe de neiging tot tolereren en combineren tot uiting komt in de Shintō, kunnen we kort zijn daar dit duidelijk en extensief zal blijken als we diezelfde gronddimensie zullen behandelen in het Boeddhisme, het Confucianisme en de Nieuwe Religies. We wijzen er hier alleen maar op dat de Shintō als natuurreligie vóór de

⁵⁷ Cfr. *supra*, Deel I, H. V, p. 179.

⁵⁸ Cfr. Ono, *o.c.*, p. 92.

⁵⁹ Cfr. Karaki Junzō, *Shizen to iu koto (Natuur)*, in Kamei Kat-suichirō and Usui Yoshimi, eds, *Nihon no bi (Schoonheid van Japan)*, p. 93, geciteerd door Basabe, *o.c.*, p. 112.

komst van het Boeddhisme en Confucianisme een zodanig vaag karakter had, dat het vatbaar was voor vele invloeden. Het had een al-inclusief karakter. We stippen hier alleen aan dat de vroege Shintô continentale accenten droeg van Noordoostaziatische, Chinese en Koreaanse herkomst; dit bleek uit de oude Japanse cultuur, het sjamanisme, de vooroudercultus en de mythologie. Deze laatste alleen reeds wijst op een soort godencompromis in Japan zelf waardoor de zonnegodin Amaterasu van de keizerlijke clan de aanzienlijkste werd, en de *kami* van de andere clans aan haar werden ondergeschikt⁶⁰.

Tenslotte nog enkele woorden over de houding van de moderne Japanners ten aanzien van de Shintô. Geloven ze er nog in? We menen dat ze de Shintô vandaag niet zozeer beschouwen als een religie in de strikte zin, maar wel als een erfgoed dat in het diepste van hun hart blijft voortleven. Basabe noteert daarbij:

„The essential element ... is the memory of and reverence for ancestors, to whom they owe their history and the grandeur of their country, a history and grandeur of which every Japanese is proud. To the Japanese any Buddhist sect, any of the new religions, and any of the Christian denominations are thought of as religious groups, but not so Shinto. For this reason a Japanese who belongs to Shinto and at the same time to a Buddhist sect or any other kind of faith will always reply to a question about the creed he professes by giving the name of his religion or sect and pass over in silence Shinto. An exception would occur if he belongs to a particular Shinto sect, in which case he will consider that sect as his own religion”⁶¹.

Heel wat missionarissen menen dat de Shintô zonder enige waarde is voor het moderne Japan. Niet zelden hoort men zeggen of kan men lezen dat het Boeddhisme en het Confucianisme de belangrijkste factoren zijn waaruit de Japanse mentaliteit gegroeid is. Belangrijke factoren zijn het Boeddhisme en het Confucianisme in ieder geval, maar daarbij mag men niet uit het oog verliezen dat de Shintô het onmiddellijke uitvloeisel is van de oorspronkelijke religieuze gronddimensie van Japan. Elke andere religie of ideologie, die vanuit het Aziatisch continent of vanuit Europa overkwam, werd geconfronteerd met de al-inclusieve Shintô dat de test is gebleken voor het aanvaarden of verwerpen van alle religieuze aanbreng van buiten Japan. Spaë schrijft dat

„Shintô ... provided the basic elements of Japan's emotional, artistic, religious and intellectual life...”⁶².

⁶⁰ Cfr. *supra*, Deel I, H I, p. 35.

⁶¹ Cfr. Basabe, *o.c.*, p. 26.

⁶² Cfr. Joseph J. Spaë, *Christianity Encounters Japan*, Tokyo, 1968, p. 8.

We menen eerder dat de Shintô zelf het resultaat is van de eerste reflectie van de Japanse mens op de manifestatie van het sacrale, het eerste produkt en een vormgeving van de diepste en nu nog steeds levende religieuze gronddimensies van de Japanner en dat elke niet-Japanse religie of ideologie moest rekening houden met de Shintô. Daarom menen we dat het Christendom allereerst contact moet zoeken met en inhaken op die aspecten van de Japanse religieuze gronddimensies die zich in de Shintô hebben uitgekristalliseerd. Daarbij zal blijken dat de Shintô zelf heel wat deugdelijk materiaal bevat voor een te indigeniseren Christendom zonder dat daardoor de kern van het Christendom zelf aangetast wordt.

2 *Het Boeddhisme* Het Boeddhisme van zijn kant heeft zich laten plooiën door deze gronddimensies zoals ze hun eerste uitdrukking gevonden hebben in de Shintô. Het ontstond in India uit de diepe ervaring van de vergankelijkheid en de contingentie van de fenomenale wereld, het wees het pad aan naar de verlossing van alle gehechtheid aan deze wereld, een pad dat leidt naar de vrede van de uitblissing, het *nirvana*. Het ontwikkelde diepe metafysische systemen en nam allerlei vormen aan naargelang zijn geografische spreiding over Azië. Over het Japanse Boeddhisme in het algemeen schrijft Eliot:

„The most salient feature of Japanese Buddhism is its intimate connection with the general condition of the nation, both political and social. It has vibrated in response to many and abrupt political changes, it has registered them in its sects and expressed in its art the special note of each. This, perhaps, is only another way of saying that the history of Japan, in spite of long periods of seclusion, is unique among Asiatic peoples for variety and sensitivity to foreign impressions, and that these characteristics appear in religion as elsewhere.”⁶³

We zouden van dit citaat de woorden *sensitiveness to foreign impressions* willen beklemtonen. Deze gevoeligheid van Japan kunnen we inderdaad nagaan in zijn houding ten aanzien van het Boeddhisme maar dan met deze restrictie dat het Boeddhisme ook gevoelig was voor Japan zelf. Anders uitgedrukt: hoewel het Boeddhisme zijn basistrekken behield, onderging het in Japan sterke veranderingen door zijn contact met de religieuze gronddimensies en kwam het ook in aanraking met de Shintô. Het succes dat aan de *Hinayāna* scholen onthouden werd om wille van hun gebrek aan plooibaarheid ten aanzien van de Japanse mentaliteit, werd voorbehouden aan de *Mahāyāna* richtingen, die de weg

⁶³ Cfr. Charles Eliot *Japanese Buddhism*, London, 1964, 3d imp., p. 179.

naar de verlossing voor iedereen openstelden. De Japanse grootmeesters van het Boeddhisme wisten de leer van Boeddha onbewust of bewust aan te passen aan de eigen aard van hun volk.

De eerste gronddimensie, de kosmische oriëntatie, vinden we bv. duidelijk terug in één van de Nara-scholen nl. de Kegon-sekte, die een kosmische harmonie leert onder de universele Boeddha-*Varrocâna*⁶⁴. Een ander voorbeeld van kosmische oriëntatie is de Nichiren-sekte, die meent dat de "wereld" Japan is, dat een groot Boeddha-rijk moet worden vanwaar het heil alle landen zal bereiken⁶⁵. Het Boeddhisme ontsnapte niet aan de specifieke kijk van de Japanners, die het Absolute verdisconteerd zagen binnen deze fenomenale wereld. Aldus namen Soga o Iname, Soga no Umako en keizer Yômei een soort amorf Boeddhisme aan, dat niet zo duidelijk onderscheiden was van het *ujigami*-geloof, maar dat eerder een extensie van dat laatste was⁶⁶. Saichô organiseerde het Tendai-systeem, omdat het hem de mogelijkheid bood betekenis en waarde te geven aan deze fenomenale wereld via de Lotus-*sutra*, die leert dat de Boeddha-natuur aanwezig is in alle dingen en dat derhalve ook elke mens uiteindelijk een Boeddha kan worden⁶⁷. Ook Kûkai met zijn Shingon-leer meende dat elk ding een Boeddha is⁶⁸. Dat leidde tot de doctrine van het *Sokushin-Jôbutsu* m.a.w. een mens kan, in tegenstelling tot de Indiase en Chinese leer, een Boeddha worden in dit leven⁶⁹ zelfs gedurende één leven⁷⁰. In de *Honchi-suijaka*-theorie, die de specifieke verklaring is van de *Sannô-Itchijitsu-Shintô* en de *Ryôbu-Shintô*, krijgt elke boeddhistische godheid een concrete verschijningsvorm in de *kami*, wat neerkomt op een intra-mundane ombuiging van het Boeddhisme⁷¹. De grote figuren, die het Boeddhisme in Japan gepopulariseerd hebben, bevestigden in het algemeen deze tendens. Hônen was die overtuiging toegedaan⁷². Shinran meende dat de vreugde van het samenzijn met Amida reeds hier en nu mogelijk is⁷³. Nichiren betoogde dat door de aanroeping *Namu Myôhô Renge-kyô* de verborgen Boeddha in de mens te voorschijn wordt geroe-

⁶⁴ Cfr. *supra*, Deel I, H. II, p. 72.

⁶⁵ Cfr. *supra*, Deel I, H. IV, pp. 123-124.

⁶⁶ Cfr. *supra*, Deel I, H. II, pp. 51-54.

⁶⁷ Cfr. *supra*, Deel I, H. III, pp. 79-80.

⁶⁸ Cfr. *ibid.*, p. 85.

⁶⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 80 en 87.

⁷⁰ Cfr. *ibid.*, p. 81.

⁷¹ Cfr. *ibid.*, pp. 90-95.

⁷² Cfr. *supra*, Deel I, H. IV, p. 109.

⁷³ Cfr. *ibid.*, p. 113.

pen en het Boeddha-woorden van de mens zich nu reeds voltrekt⁷⁴ Dôgen beklemtoonde dat de *zazen* een mentale, fysische, morele en intellectuele discipline vereist; het totale leven van de mens is door de *zazen*, die een levenswijze is, een graduele en voortdurende realisatie van het Boedddhaschap⁷⁵

Hoewel het Boeddhisme zich plooid naar de intra-mundane belangstelling van de Japanners, toch vulde het ook een lacune van de Shintô aan, het maakte een grotere dimensie open naar een andere wereld na dit leven. We zien dit reeds aanwezig na de dood van Shôtoku Taishi als de ideeën over het hiernamaals wijzen in de richting van de *Tusita*-hemel van het Maitreyanisme en van het Zuivere Land van het Amidisme⁷⁶. De opkomst van het Amidisme in de Heian tijd en van de *mappô*-doctrine, deden de gewone mensen, die leefden in ellende en armoede, bewust worden van de contingentie van de dingen en verlangen naar het Zuivere Land of het Westers Paradijs na hun dood. Deze gedachte wordt dan verder doorgetrokken door Hônen en Shinran. Anderzijds echter zien we dan weer hoe ditzelfde verlangen naar het Zuivere Land door de aristocratie intra-mundaan omgebogen werd. *Ma* w men wilde het Zuivere Land realiseren binnen dit leven hier via superstitie en magie⁷⁷. Een andere lacune van de Shintô die door het Boeddhisme enigszins werd opgevuld, is het gebrek aan zondebesef. Vooral Shinran was overtuigd van de zondigheid van de mens en slechts de genade van Amida kan de mensen redden en binnenbrengen in het Zuivere Land⁷⁸. Maar op dezelfde wijze als de zondigheid van de mens geponeerd wordt, komt Shinran ook als echte Japanner tot de afschaffing van alle ascetische praktijken. Hij verwerpt het celibaat van de monniken en andere disciplinaire voorschriften. Alleen de genade van Amida volstaat. Rennyô, de achtste patriarch van de Jodôshin shû, noemt ascetische praktijken gelegenheden tot slechte gedachten⁷⁹.

Het Boeddhisme, dat zich aanpaste aan de intra-mundane belangstelling van de Japanners, kon zich ook niet afzijdig houden van actief werken aan de transformatie van de wereld. Daardoor kreeg het uitstekende kansen om tot het volk door te dringen. Het aanleggen van wegen en vijvers, het bouwen van bruggen, enz. werd dikwijls gestimuleerd vanuit het Boeddhisme. Concrete voorbeelden daarvan zijn de *ubasoku*

⁷⁴ Cfr *ibid*, p. 122

⁷⁵ Cfr *ibid*, p. 136

⁷⁶ Cfr *supra*, Deel I, H II, p. 65

⁷⁷ Cfr *supra*, Deel I, H III, pp. 97-101

⁷⁸ Cfr *supra*, Deel I, H IV, p. 112

⁷⁹ Cfr *Spa e, o c*, p. 161

met hun leider Gyôgi van de Nara-tijd en Saichô, de voorman van de Tendai in de Heian tijd⁸⁰ Gyôgi om maakte het Boeddhisme niet alleen bekend door zijn prediking maar ook door de diensten die hij het volk bewees Over deze sociale activiteiten, die uitgingen van Gyôgi schrijft Hori

„He endeavored to popularize Buddhism for the common people through easily understandable teachings and public services done in the Buddhist spirit The last included the founding of charity hospitals, orphanages, and old people's homes, excavation of canals for navigation and irrigation, the building of irrigation ponds, bridge construction, harbor construction in the Inland Sea near Osaka and Kobe, free clinics, free lodging houses All of these projects were managed by disciples who lived in small seminaries named *dôjô* near the projects”⁸¹.

Wat Saichô betreft citeren we Hammer

„Practical charity and brotherly love were to be the marks of the monastic community he established on Mount Hiei outside Kyoto

By making Tendai serve practical ends, Dengyô (= Saichô) once more adapted Buddhism to the Japanese spirit, which is far more pragmatic and less interested in pure theory”⁸²

Vele boeddhisten hebben de weg naar het heil gezocht in het werk van elke dag

Ook de tweede Japanse gronddimensie, de tendens zich te groeperen in beperkte sociale kernen, werd door het Boeddhisme verdisconteerd De bekering van de leiders van de Soga-clan, Iname en Umako, betekende de bekering van de hele groep⁸³, de bekering van keizer Yômei, het hoofd van de natie, kreeg een soort nationale envergure⁸⁴ De boeddhistische kloosters groeiden met de tijd uit tot echte bastions van macht, die het met hun strijdbare monniken konden opnemen tegen andere groepen Zo moest bv Oda Nobunga het opnemen tegen de Tendai-monniken van de Hiei zan, het Jôdoshin-shû-klooster van Ishiyama en de Shingon monniken van de Kôya-san⁸⁵ De monniken of de leerlingen waren trouw toegewijd aan hun leermeester Shinran ver-

⁸⁰ Cfr *supra*, Deel I, H II p 74 en H III, p 81

⁸¹ Cfr Ichiro Hori, *Folk Religion in Japan Continuity and Change*, (Joseph M Kitagawa and Alan L Miller, eds), Chicago/London, 1968, p 87, nota 6

⁸² Cfr Raymond Hammer, *Japan's Religious Ferment Christian Presence Amid Faiths Old and New*, London, 1961, p 49

⁸³ Cfr *supra*, Deel I, H II, p 52

⁸⁴ Cfr *ibid*, p 55

⁸⁵ Cfr *supra*, Deel I, H V, pp 150 151

trouwde zich helemaal toe aan Hōnen⁸⁶, Dōgen legde de nadruk op de noodzaak een goed leider te volgen⁸⁷ en de abten of de gezagsdragers van de kloosters en van de gelovige gemeenschappen konden rekenen op de trouw van hun volgelingen. Onder Rennō werd de Jōdo-shin-shū zelfs een macht gebaseerd op familiale afstamming⁸⁸. In de Tokugawa-tijd kreeg dit gebonden zijn aan de groep nog een speciaal accent omdat het Boeddhisme werd uitgebouwd tot een soort parochie-systeem; ieder was verplicht zich als boeddhist te laten inschrijven in een of andere tempel. Op deze wijze plantte de macht van de staat zich in binnen de religieuze gemeenschappen.

Het Boeddhisme kon in Japan zijn invloed ook uitbreiden bij het volk omdat het zich verbond met de aloude gewoonte van de voorouderverering. Elk huis bezat en vele bezitten nu nog de *butsudan*, het boeddhistisch huisaltaar voor de dodencultus met de houten tabletjes waarop de namen van de afgestorven familieleden geschreven staan. Deze verbinding van het Boeddhisme met de voorouders is typisch voor Japan. Daardoor werd het ook ingeschakeld in het clan-systeem. De aristocratie bouwde haar eigen clan-tempels. Nakamura schrijft hierover:

„It is interesting to note that Buddhism which had always aimed at all mankind rather than at any clan-system should come to be associated with clan-consciousness in Japan”⁸⁹.

Ook het *o-bon*-festival, dat nu nog steeds bestaat, staat in direct verband met de voorouders.

Het Boeddhisme is ook verbonden met het nationalisme. Toen de Nara-sekten te machtig werden, werd de hoofstad verplaatst naar Heian-kyō (Kyōto). Daar kwamen Tendai en Shingon in de gunst van het hof. Saichō en Kūkai waren de overtuiging toegedaan dat de bloei van het Boeddhisme van noodzakelijk belang was voor de rust van de staat⁹⁰. Bij Hōnen treffen we weinig nationaal bewustzijn aan⁹¹ en ook bij Shinran was de staat niet de grootste bekommernis⁹². Eisai gaf wel blijk van nationaal bewustzijn⁹³ maar Dōgen wenste niet met de politieke macht verbonden te worden⁹⁴. Maar de houding van de personen die aan de oorsprong lagen van de verschillende sekten, bewijst nog niet

⁸⁶ Cfr. *supra*, Deel I, H. IV, p. 112.

⁸⁷ Cfr. *ibid.*, p. 136.

⁸⁸ Cfr. *ibid.*, p. 118.

⁸⁹ Cfr. Nakamura, *o.c.*, p. 423.

⁹⁰ Cfr. *supra*, Deel I, H. III, pp. 78 en 84.

⁹¹ Cfr. *supra*, Deel I, H. IV, p. 108.

⁹² Cfr. *ibid.*, p. 115.

⁹³ Cfr. *ibid.*, p. 130.

⁹⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 137-138.

per se dat de sekten zelf niet nationalistisch waren. We citeren Watanabe

„It was not only the ancient Buddhists of the Nara and Heian courts who sought to approach the highest political forces of their age such as the Imperial house or the Shōgunate. The newly originated sects which began in the Kamakura period, whenever there was opportunity, tried to approach persons with political power. It is obvious in the *Rinzai Zen* school which from the beginning received protection from the Shōgunate and the Imperial court, but in addition Jōdoshū, Jōdoshinshū and Nichirenshū schools, at least those which continue today as the great sects, all, without exception, contrived at every opportunity to approach the Shōgunate and Court”⁹⁵

Nichiren zelf was een zeer groot nationalist. Hij wilde een sterke binding van zijn leer aan het nationale leven van Japan. Hij trok van leer tegen de andere boeddhistische richtingen en was ervan overtuigd dat het land maar kon gered worden als de regering de valse religies wilde onderdrukken⁹⁶. Hij eiste dat zijn leer als enige staatsreligie erkend zou worden. Zijn houding druiste helemaal in tegen de boeddhistische tolerantie.

Ook de derde gronddimensie, moeilijkheid en afkeer van abstract en rationeel denken en de neiging tot intuïtie en emotie vond haar expressie in het Boeddhisme. Daar de Japanse taal moeizaam abstracte concepten kan uitdrukken, zijn de boeddhistischechriften nooit vertaald in zuiver Japans⁹⁷. De filosofische theorieën van de Lotus *sūtra*, het middelpunt van de leer van de Tendai-shū, was moeilijk te begrijpen door de gewone mens. Saichō zelf zou dit toegeven hebben⁹⁸. De metafysische beschouwingen van de Shingon shū waren evenmin gemakkelijk. Het is dan ook niet verwonderlijk dat de echte popularisatie van het Boeddhisme via de Jōdo-shū, de Jōdo Shinshū en de Nichiren-shū gebeurde doordat men hoge filosofie en overstaanbare praktijken opzij schoof en ze deed plaats ruimen voor eenvoudige pieteit, geloof, overgave en intuïtie⁹⁹. Bij Hōnen volstaat de eenvoudige aanroeping van Amida om de toegang tot het Zuivere Land te krijgen, Shinran geraakte vertwijfeld door de discipline en filosofische systematiek van de Tendai en vertrouwde zich toe aan Hōnen. Het *nembutsu* zelf werd bij hem

⁹⁵ Cfr. Watanabe Shoko, *Japanese Buddhism A Critical Appraisal*, Tokyo, 1968, rev. ed., p. 62.

⁹⁶ Cfr. *supra*, Deel I, H. IV, p. 123.

⁹⁷ Cfr. Nakamura, *o.c.*, p. 532.

⁹⁸ Cfr. *ibid.*, p. 568.

⁹⁹ Cfr. *supra*, Deel I, H. IV, p. 103 en 105.

uitdrukking van dankbaarheid aan Amida, die iedereen redt Aldus krijgen we in het Amidisme in feite een minimaliseren van de leer, een oversimplificatie van het rationele element en het *nirvâna* neemt concrete vorm aan in de paradijsvoorstelling¹⁰⁰ Eveneens bij Nichiren stellen we deze eenvoud vast uit de Lotus *sûtra* moeten geen diepe dogmatische waarheden gepuurd worden, het gelovig uitspreken van de heilige titel *Namu Myôhō Renge-kyô* volstaat om in de mens de verborgen Boeddha te doen openbloeien¹⁰¹ We citeren Nakamura

„It is commonly said that Japanese Buddhism reached its maturity in the Kamakura period (1185-1333) „Kamakura Buddhism', however, did not develop much systematic philosophical thinking such prominent figures as Hōnen, Shinran, and Nichiren chiefly concentrated their efforts upon demonstrating the orthodoxy or validity of their own interpretations of Buddhist Sacred texts ¹⁰²

Volgens de Zen kunnen dogma en filosofie de mens niet tot de verlichting brengen De Zen heeft als doel de mens de intuïtieve zekerheid te geven de ultieme realiteit in het diepste van zichzelf ontdekt te hebben nl de fundamentele eenheid, die aan de grondslag ligt van alle dingen¹⁰³ De Zen ontstond uit de subjectieve experientie De menselijke geest ervaart zijn beperkingen op het rationele vlak en is zich pas bewust van zijn mogelijkheden wanneer hij de verlichting bereikt op het supra rationele vlak Aldus ontwikkelde de Zen zich als een meditatieve discipline met als doel de verwarrende processen van de rede te elimineren en door te boren tot een hogere intuïtieve experientie waarin de mens zich bewust wordt van zijn eenheid met al wat is

Intuïtie en emotie spreken de Japanners aan Toen het Boeddhisme vanuit China naar Japan kwam als een geheel van filosofie, religie en kunst, namen de Japanners ervan over wat hen congeniaal was, vooral het esthetisch aspect Ze waren sterk onder de indruk van de esthetisch-emotionele expressie die van Boeddhistische beelden uitging Van dan af vonden de Japanners religieuze inspiratie in de boeddhistische kunst, muziek, dans, beeldhouwkunst, literatuur reflecteren allen het Boeddhisme Dit laat zich duidelijk illustreren in de poëzie, die op intuïtieve, emotionele en concrete wijze de universele, abstracte ideeën van het Boeddhisme weergeeft We ontleen aan Nakamura enkele voorbeelden¹⁰⁴

¹⁰⁰ Cfr *ibid*, p 118

¹⁰¹ Cfr *ibid*, p 122

¹⁰² Cfr Nakamura, *oc*, p 540

¹⁰³ Cfr *supra* Deel I, H IV, p 129

¹⁰⁴ Cfr Nakamura, *oc*, pp 555-556

„Eternal time has passed since I really became the Buddha” is transposed to „By the river flowing far and long, we may know of its inexhaustible source”.

„The Precept that Thou Shalt Not Steal” is illustrated by „Along the white wave-swelling (*shiranaminotatsu*) stream of Mt. Tatsuta, you should not break even a twig of a maple tree, if you are not permitted by its owner. Or else you shall have the bad name (*naga-tatsu*) of a shameless robber (*shiranami*)”.

„The Precept that Thou Shalt Not Commit Adultery” is illustrated by : „You must content yourselves with enjoying the beautiful sight of a mountain spring. Do not go beyond that. Do not scoop and soil water, even if it is overflowing”...

The „alphabet” verse (*Iroha-uta*), commonly ascribed to Kôbô, is one of the best examples : Although fragrant in hue, (blossoms) are scattered. For everyone, life is impermanent. This morning I crossed the outermost limit, and I am not intoxicated. This is the Japanese translation in verse of a hymn which had been transmitted since the days of early Buddhism in India. The original hymn means that „Whatever is phenomenal is impermanent ; their essential quality is appearance and disappearance ; when these (appearance and disappearance) repose, tranquility is comfort”. In the Japanese „alphabet” verse, these abstract expressions were changed by emotional expressions, which use as materials colorful and pictorial images such as „gay”, „hue”, „crossing”, „outermost limits”, „dreams”, „intoxicated”, and merely suggest abstract theories behind them”.

De Japanners nemen dus hun toevlucht tot concrete beelden, intuïtie en gevoel om abstracte en algemene boeddhistische principes weer te geven.

De vierde gronddimensie, de neiging tot tolereren en combineren, is in het Boeddhisme duidelijk merkbaar waar het in contact komt met de Shintô. Het eerste Boeddhisme dat Japan binnenkwam werd niet in zijn anders-zijn herkend. Daarom was het Boeddhisme van Soga no Iname, Soga no Umako en keizer Yômei zoals reeds aangeduid, eerder een uitbreiding van het *ujigami*-geloof¹⁰⁵; dit laatste kreeg een nieuw accent van het Maitreyanisme, dat Koreaanse en Chinese achtergronden had en magisch gekleurd was¹⁰⁶. Het Boeddhisme van Shôtoku Taishi was de continuatie van dat van de Soga en Yômei met dit verschil dat het begon te evolueren in een religie, die een antwoord zocht voor de problemen na de dood¹⁰⁷. Na Shôtoku trad er een soort reformatie-tijd

¹⁰⁵ Cfr. *supra*, Deel I, H. II, pp. 51-56.

¹⁰⁶ Cfr. *ibid.*, p. 56.

¹⁰⁷ Cfr. *ibid.*, p. 64-65.

in, Japan werd gemodelleerd naar Chinees patroon en van overheids wege werd een multireligieuze politiek gevoerd. Het Boeddhisme wordt beoefend aan het keizerlijk hof, heeft een magisch karakter en moet het welzijn van de staat bevorderen¹⁰⁸. De zes Nara-scholen beroeren het gewone volk niet, wel floreert het volksboeddhisme van de *ubasoku*, die aan de gewone mensen een soort religie voorhielden van de oude *kami* van Japan plus de nieuwe *kami* van het Boeddhisme¹⁰⁹.

In de Heian-tijd zien we dat de boeddhisten Saichô en Kûkai de Shintô niet vijandig gezind waren. Saichô zelf vereerde Sannô, de *kami* van de Hier-zan, en Kûkai onderging een Shintô initiatie¹¹⁰. Hoewel geen van beiden een doctrine uitbouwde over de gelijkstelling van *kami* en boeddhistische godheden, zagen ze niets onregelmatigs in het samengaan van shintoïstische en boeddhistische cultusvormen in hetzelfde gebouw¹¹¹ en noemden ze de *kami* de beschermers van het Boeddhisme¹¹². Hun leerlingen echter bouwden nadien op basis van de *Honchi-suijaku*-theorie de *Sannô Itchiyitsu Shintô* en de *Ryôbu-Shintô* uit. Hierdoor ontstond enerzijds een ideologisch ineengroeien van Shintô en Boeddhisme, maar anderzijds bleven de beide religies als organisaties afzonderlijk bestaan en verloor de Shintô niet helemaal het bewustzijn van zijn eigen afzonderlijke existentie¹¹³. Nochtans hebben via de Tendai- en Shingon scholen van respectievelijk Saichô en Kûkai het Boeddhisme en de Shintô op elkaar een zeer concrete wisselwerking uitgeoefend waarbij het Boeddhisme duidelijk de overhand had.

De *Honchi-suijaku* theorie werkt ook door bij Shinran en Nichiren. Shinran liet eigenlijk alleen maar het geloof in Amida toe en leerde dat men de goden en de geesten van de andere religies niet mocht vereren. Hij erkende echter wel het bestaan van de *kami* als beschermers van diegenen die geloven in de wet van Boedha¹¹⁴. Rennyô echter verbood de Jôdo Shin-shû-gelovigen zowel de *kami* als de andere boeddhistische goden te vereren, alle aandacht moest gaan naar Amida¹¹⁵. Nichiren, die zo intolerant was ten aanzien van de andere boeddhistische richtingen, meende dat de *kami* een universele betekenis hebben omdat vanuit Japan het heil aan de hele wereld gebracht moet worden.

¹⁰⁸ Cfr *ibid.*, pp 66-70

¹⁰⁹ Cfr *ibid.* pp 73-74

¹¹⁰ Cfr *supra*, Deel I, H III, pp 79 en 84

¹¹¹ Cfr *ibid.*, p 92

¹¹² Cfr Eliot, *o.c.*, p 242

¹¹³ Cfr *supra*, Deel I, H III, pp 96-97

¹¹⁴ Cfr *supra* Deel I, H IV, p 116

¹¹⁵ Cfr *ibid.*, p 117

De Shintô-schrijnen beschermen de Lotus-*sûtra*, de Japanners zijn kinderen van Hachiman, de Schaduw van *Sakyamuni*. Zijn volgelingen bouwden de *Hokke-Shintô* uit doordat ze dertig *kami* aanstelden als beschermers van de *Hokke-kyô*¹¹⁶.

Kitabatake Chikafusa, één van de figuren van de speculatieve zelfreflectie van de Shintô uit de 14e eeuw, verwierp het Boeddhisme en het Confucianisme niet, maar meende dat ze onvolmaakte weergaven waren van de Shintô. Ichijô Kaneyoshi was voor een harmonisch samengaan tussen Confucianisme, Boeddhisme en Shintô, terwijl Yoshida Kanetomo de *Honchi-suijaku*-theorie omkeerde in zijn *Yui-itsu-Shintô* door de *kami* de plaats te geven van de boeddhistische godheden en omgekeerd en aldus het Boeddhisme ondergeschikt te maken aan de Shintô¹¹⁷.

Onder de Tokugawa-tijd ontstond gedurende de afsluiting van het land een beïnvloeding van het Boeddhisme en de Shintô samen op de in verborgenheid levende *Kirishitan*-gemeenschappen, die we *hanare* of *kakure* noemden¹¹⁸. Furuno Kiyoto kwam door zijn studies tot het besluit dat de religie van de *kakure-kirishitan* bestaat uit een syncretisme tussen het Katholicisme van de middeleeuwen, het Boeddhisme, de Shintô en andere elementen van volksgeloof en dat het daarom beter zou zijn deze religie *Kirishitanisme* te noemen¹¹⁹. Misschien is het zelfs nog beter te spreken van *Kirishitanismen* in het meervoud, daar het *Kirishitanisme* bij verschillende groepen van *kakure-kirishitan* historisch andere vormen heeft aangenomen. De Tokugawa-tijd komt eigenlijk minder in aanmerking om in het kader van het Boeddhisme besproken te worden, omdat toen het Confucianisme de grootste invloed uitoefende op het Japans denken. Hier moeten toch enkele namen en feiten vermeld worden. Nakae Tôju van de *Oyômei-gaku* vertoonde boeddhistische en christelijk-monotheïstische tendensen waar hij zijn ideeën uitdrukte over de kosmische ziel. Hoewel hij de ascese en de ethiek van het Boeddhisme verwierp, gebruikte hij boeddhistische termen om zijn bedoelingen te verduidelijken¹²⁰. Yamaga Sokô van de *Kogaku* nam in zijn doctrine noties op van het Boeddhisme¹²¹. Motoori Norinaga, de voorman van de *Fukko-gaku* kantte zich weliswaar tegen het Con-

¹¹⁶ Cfr. *ibid.*, p. 124.

¹¹⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 142-146.

¹¹⁸ Cfr. *supra*, Deel I, H. V, pp. 158-161.

¹¹⁹ Cfr. Kiyomi Morioka, *Development of Sociology of Religion in Japan*, in: Kiyomi Morioka and William H. Newell, eds, *The Sociology of Japanese Religion*, Leiden, 1968, p. 9.

¹²⁰ Cfr. *supra*, Deel I, H. V, pp. 169.

¹²¹ Cfr. *ibid.*, p. 171.

fucianisme¹²², maar was nochtans geen zuivere shintoïst; trouwens van familie uit behoorde hij tot de Jôdo-Shin-shû, hij zocht een postume naam en verkoos begraven te worden volgens de boeddhistische riten¹²³.

Samenvattend voor deze vierde gronddimensie kunnen we zeggen dat het Boeddhisme in het begin van zijn bestaan in Japan onder amorfte vorm coëxisteerde met en tegelijkertijd een uitbreiding was van het *nijigami*-geloof; via Tendai en Shingon vloeide het samen met de Shintô, die in de schaduw gedrongen werd. Het behaalde beslist de bovenhand door een diepgaande popularisatie begonnen door Hônen, Shinran en Nichiren; nadien kwam de herleving van de Shintô waarbij het Boeddhisme meer op de achtergrond geraakte onder de Tokugawa-tijd. Toch bleef de Japanner tevens boeddhistisch mede omdat hij op bevel van het Tokugawa-*shôgunaat* als lid van zijn familie ingeschreven was in een of andere boeddhistische tempel. We schreven ook reeds dat het Boeddhisme werd uitgehold onder de Tokugawa-tijd. De zwaarste klappen kreeg het echter in de eerste jaren van de Meiji-restauratie toen de staatsoverheid trachtte Boeddhisme en Shintô te scheiden omwille van de keizerlijke ideologie. Dat deze scheiding echter op een psychologische weerstand stootte bij het volk, blijkt uit het voortleven van een mengeling van Boeddhisme en Shintô in het volksgeloof, dat aan de grondslag ligt van de vele Nieuwe Religies. Daarop komen we verder in dit hoofdstuk terug als we deze Nieuwe Religies zullen behandelen.

Het uitgangspunt echter van de combinatie Shintô-Boeddhisme ligt in de ontvankelijke bodem van de Japanse religieuze gronddimensies waaruit de vage onguanceerde Shintô als eerste religie vorm aannam.

3. *Het Confucianisme.* We gaan nu de verhouding na van het Confucianisme tot de vier Japanse gronddimensies. De geschiedenis van het Confucianisme in Japan toont aan hoe het zich op eigen wijze liet omvormen en zichzelf incarneerde. Het plantte zich in vanuit China zonder grote schokken te veroorzaken, beïnvloedde en verdiepte hoofdzakelijk de ethische zijde van de sociale verhoudingen. Daarom haakte het voornamelijk in op de tweede gronddimensie nl. de Japanse tendens zich te groeperen rondom een gelimiteerde sociale nexus.

Over de eerste gronddimensie kunnen we kort zijn. Het Confucianisme kon zich vrij gemakkelijk aansluiten bij de kosmische oriëntatie van de Japanners, die reeds een eerste concretisatie had gevonden in de

¹²² Cfr. *ibid.* p. 180.

¹²³ Cfr. *ibid.*, p. 180-181.

Shintô. De Japanners aanvaardden derhalve het Confucianisme als de politieke en sociale exteriorisatie van de eenheid tussen mens en kosmos, een eenheid die zichtbaar en tastbaar werd in de harmonieuze verhoudingen in het gezin, de familie en de hele natie. Aldus sloot het Confucianisme zich ook aan bij de Japanse visie het Absolute te zien binnen de fenomenale wereld. De juiste politieke en sociale verhoudingen zijn immers direct ervaarbare en concrete realiteiten.

De 17 *Artikelen-Constitutie* is bijna geheel doordrongen van de confuciaanse geest. Artikel één begint met : „Harmony is to be valued”. Artikel drie zegt : „When you receive the imperial commands, fail not scrupulously to obey them. The lord is Heaven, the vassal is Earth. Heaven overspreads, and Earth upbears. When this is so, the four seasons follow their due course, and the powers of Nature obtain their efficacy. If the Earth attempted to overspread, Heaven would simply fall in ruin”¹²⁴.

Het Absolute zien binnen deze fenomenale wereld heeft als gevolg dat de aandacht geconcentreerd wordt op de binnenwereldse actualiteit : datgene wat de wereld biedt is goed, want deze wereld, de mens en de menselijke natuurlijke disposities zijn goed. De ethische theorieën van het Confucianisme tenderen weliswaar oorspronkelijk naar ascese, die zonder twijfel ook in Japan ingang vond¹²⁵. Het klassieke voorbeeld daarvan is de *samurai* die de *bushidô* volgde. Maar toch waren er Japanse confucianisten die deze ascetische tendens afzwakten en hun best deden om de natuurlijke disposities van de mens te aanvaarden. Een voorbeeld daarvan is Nakae Tōju uit de Tokugawa-tijd die het Boeddhisme veroordeelde omwille van zijn ascetische praktijken¹²⁶. Dazai Shundai zag de natuurlijke gevoelens van de mens als de enige echte gevoelens. Hij beweerde dat de natuurlijke disposities behoren tot de ware ingeboren natuur van de mens en deze disposities bestaan uit afkeer en voorkeur, lijden en vreugde, angst en plezier¹²⁷.

Ook de geest van tolerantie is eigen aan het Confucianisme. Wanneer de Chinese beschaving Japan bereikte, was deze vergezeld van het Boeddhisme en het Confucianisme zonder dat nochtans hevige ideologische conflicten tussen beide laatste losbraken. Pas later, vooral in de Tokugawa-tijd, zal het Confucianisme zich tegen het Boeddhisme kanten en dichter aansluiten bij de Shintô. Dat zullen we aantonen als we de

¹²⁴ Cfr. Ryusaku Tsunoda, Wm Theodore De Bary, Donald Keene, *Sources of Japanese Tradition*, New York/London, 1967, 3d pr, Vol. I, p. 48.

¹²⁵ Cfr. Nakamura, *o.c.*, p. 373

¹²⁶ Cfr. *supra*, Deel I, H V, p. 169

¹²⁷ Cfr. Nakamura, *o.c.*, p. 374

verhouding van het Confucianisme tot de vierde gronddimensie van de Japanners behandelen.

Het Confucianisme was vooral een praktische ideologie, die zich richtte naar de dingen van de wereld. Dat vinden we duidelijk terug bij de *Fukko-gaku* of de *Kogaku*, die zich vormde gedurende de Tokugawa-tijd als reactie tegen de *Shushi-gaku*, omdat men vond dat deze laatste te transcendent gericht was en te weinig interesse vertoonde voor de intramundane activiteit¹²⁸. De *Kogaku* daarentegen was dynamisch ingesteld, legde het accent op de praktische zijde van de ethiek en bracht derhalve een aantal persoonlijkheden voort, die bekwame opvoeders, economen en administratoren waren¹²⁹. Als typisch voorbeeld daarvan kunnen we verwijzen naar Itô Jinsai, die hemel en aarde ziet als een eeuwig en evolutief proces. Het universum zelf is de expressie van de vitale kracht en de enige werkelijkheid. De mens hoeft zijn levenskracht niet alleen te bewaren maar ook te vermeerderen om de grote deugd van menselijkheid (*jin*) te bereiken. *Jin* impliceert loyauteit, eerbied, goede trouw en vergevingsgezindheid. Voor Itô Jinsai is de mens vol mogelijkheden¹³⁰.

Het best komt het Confucianisme aan zijn trekken wanneer we het beschouwen in zijn relatie tot de tweede gronddimensie, de tendens van de Japanners om de gelimiteerde sociale nexus te accentueren. De mens wordt sterk gezien als ondergeschikt aan de sociale nexus en in zijn relaties tot een goed omschreven gemeenschap. Welnu, het Confucianisme regelt precies het gedrag van de mens in de gemeenschap. Dit is het best zichtbaar in de oude familistische opvatting over de Japanse staat. De familie staat in direct verband met de voorouders. Daarom werd de filiale piëteit van het Confucianisme zo belangrijk in Japan. De oorspronkelijke voorouderverering, die haar eerste uitdrukking vond via de Shintô, kreeg door het Confucianisme een theoretische basis¹³¹. Ook het gezag van ouders en gezagsdragers werd door het Confucianisme, dat de nadruk legde op de sociale orde gebaseerd op de rang van het individu, geconfirmeerd. Reeds de 17 *Artikelen-constitutie* bevat een aantal artikelen die deze confuciaanse geest weergeven. We geven hier het eerste artikel in zijn geheel :

„Harmony is to be valued, and an avoidance of wanton opposition to be honored. All men are influenced by partisanship, and there are few who are intelligent. Hence there are some who diso-

¹²⁸ Cfr. *supra*, Deel I, H. V, p. 170.

¹²⁹ Cfr. *l.c.*

¹³⁰ Cfr. *ibid.*, p. 173.

¹³¹ Cfr. *supra*, Deel I, H. II, pp. 67-68

bey their lords and fathers, or who maintain feuds with the neighboring villages. But when those above are harmonious and those below are friendly, and there is concord in the discussion of business, right views of things spontaneously gain acceptance. Then what is there which cannot be accomplished?"¹³².

Toen de *Taika*-reformatie zich doorzette, werd het Confucianisme een belangrijk gegeven voor het regeringsbeleid en kon het als regulator dienen voor de verhoudingen in de schoot van de clans, tussen de verschillende clans onderling en tussen de clans en het keizerlijk huis¹³³. Aldus kreeg het ook een politiek karakter.

Het Tokugawa-regime nam het Neo-Confucianisme van Chu Hsi als zedelijke grondslag voor de staat. De bevolking werd opgedeeld in nauwkeurig verticaal afgetekende sociale groepen: strijders, landbouwers, ambachtslieden en kooplui. Deze verticale lijn werd horizontaal doorkruist door de familie-eenheid. Loyauteit en filiale pieteit waren de hoofdprincipes. Alles wat deze Confuciaanse structuren aan het wankelen kon brengen was staatsgevaarlijk. Dat is dan ook één van de redenen waarom de *Kirishitan* vervolgd werd: het bedreigde het hart van de toenmalige maatschappij. De Japanners die christen werden, vooral de *samurai* en de *daimyô*, namen Christus of God als hun absolute heer in plaats van de *shôgun* en de keizer. Deze verandering van heer kon voor het Tokugawa-regime zeer gevaarlijke gevolgen hebben, want de traditionele loyauteit werd in de ogen van het *shôgunaat* overgedragen aan de christelijke God. Het is dan ook typisch dat Fabian Fukun in zijn *Ha-Deus* (Anti-God) het christendom zeer scherp aanvalt, omdat het zich opstelt tegen de deugden van loyauteit en filiale pieteit¹³⁴.

Een specifiek gevolg van deze tweede gronddimensie is de neiging tot een sterk nationalisme. Het Confucianisme was het beste systeem dat als basis daarvoor kon dienen. Vooral in de Tokugawa-tijd studeerde de heersende klasse het Confucianisme dat gedoceerd werd om de loyauteit ten aanzien van het staatsbestuur in te scherpen. Een duidelijk voorbeeld van nationalisme vinden we in Yamaga Sokô, die overtuigd was dat Japan, in tegenstelling tot China, het centrum was van elke cultuur. De Japanners alleen hadden de ware loyauteit bewaard, zoals ze was vooropgezet door keizer Jimmu en Confucius¹³⁵. Ook de Mito-school ging in dezelfde richting. Maar de studie van het Confucianisme stimuleerde het historisch denken van de geleerden zodat tenslotte velen onder

¹³² Cfr Tsunoda *ea, oc*, Vol I, p 48

¹³³ Cfr *supra*, Deel I, H II, pp 67-68

¹³⁴ Cfr *supra*, Deel II, H I, p 31

¹³⁵ Cfr *supra*, Deel I, H V, pp 171-172

hen tot de logische conclusie kwamen dat het Tokugawa-*shôgunaat* een usurpatie was van de keizerlijke macht. Deze studie leidde tenslotte naar het herleven van de Shintô als nationale religie waarin het confuciaanse sterk verdisconteerd was. Aldus werd het Confucianisme een belangrijke factor in de eliminatie van het *shôgunaat*. Na de Meiji-restauratie leefde het Confucianisme door in het nationalisme van de nieuwe natie. Het bleef de ethische grondslag van de staat. Het „Keizerlijk Rescript over de Opvoeding” was duidelijk confuciaans en werd de basis van het morele onderricht in de scholen¹³⁶. Het werd tevens in nauwe samenhang met de Shintô voor de leidende kringen tot remedie tegen alle sociale kwalen en tot een hulp voor de ambitie van de militaristen, die Japan onmiddellijk naar de tweede wereldoorlog leidden.

Het Confucianisme wordt ook gekenmerkt door zijn absolute toewijding en dociliteit ten aanzien van het specifieke symbool van de sociale nexus; dit symbool kan de vorm aannemen van een persoon of van een of ander belangrijk geschrift. Zo stippen we bij Yamazaki Ansai een grote bewondering aan voor Chu Hsi. Hij verklaarde dat, indien hij in dwaling zou vallen door de studie van Chu Hsi, hij daarover geen spijt zou hebben. Hierdoor herhaalde hij bijna letterlijk wat Shinran zegde over zijn meester Hônen¹³⁷. Een dergelijke toewijding vinden we terug in de trouw van de *samurai* aan zijn heer. Deze mentaliteit culmineerde in de hoogste eerbied, die betoond werd ten aanzien van de individuele figuur die aan de top staat van de Japanse hiërarchie, met name de keizer. Na de Meiji-restauratie tot aan de capitulatie in de tweede wereldoorlog richtte de absolute loyaliteit, waar voordien de *shôgun* en de feodale heren konden op rekenen, zich tot de keizerfiguur. Deze loyaliteit was de hoogste deugd, die de mens moest beoefenen.

Concentratie in de sociale nexus brengt vanzelf de tendens mee naar menselijke activiteit. De introductie van het Confucianisme werd vergemakkelijkt omdat het individu het juiste gedrag leert binnen de sociale nexus en de wijze om deze sociale nexus te doen bloeien. In deze context schrijft Nakamura:

„It is one of the pronounced characteristics of Japanese Confucianism to commend activist ethics, on the one hand, and to reject the thoughts of passive quietism, on the other”¹³⁸.

Het hoeft geen betoog dat de geest van het praktisch aangelegd Confucianisme ook zijn aandeel heeft gehad in de vlugge modernisering van Japan. Deze intense aandacht voor activiteit ten voordele van de groep en het ingesloten zijn in de groep maakt de Japanner uiterst gevoelig

¹³⁶ Cfr. *supra*, Deel I, H. VI, p. 231

¹³⁷ Cfr. *supra*, Deel I, H. IV, p. 112

¹³⁸ Cfr. Nakamura, *o.c.*, p. 512

voor zijn betrekkingen met de anderen en stimuleert zijn morele zelfreflectie¹³⁹. Dat betekent daarom nog niet dat de Japanners een persoonlijk diep zondebewustzijn hebben maar wel een zeer scherp aanvoelen waar ze tekort schieten in hun plichten tegenover de gemeenschap. Een grote rol werd hier zeker gespeeld door het Confucianisme dat voorzien was van een geheel van morele voorschriften, die de plichten van de mens ten aanzien van de gemeenschap regelen. Centraal daarin stonden, zoals reeds vermeld, de plichten van loyaliteit en filiale piëteit. Deze twee begrippen vonden dan ook gemakkelijk een plaats in de herleving van de Shintô naarmate de Tokugawa-periode verstreek. Ze werden doorgetrokken in de staatsshintô na de Meiji-restauratie.

We moeten ook nog de derde gronddimensie, de afkeer voor abstract en rationeel denken en de neiging tot intuïtie en emotie, nagaan in haar verhouding tot het Confucianisme. De Japanners namen van het Confucianisme niet zozeer de metafysische en abstracte theorieën over maar wel de praktische en concrete punten. Het Neo-Confucianisme van Chu Hsi werd gepropageerd door de Zen-monniken. Dit Neo-Confucianisme maakte een fundamentele distinctie tussen het *li*, het vormgevend principe en het *ch'i*, de materie, die correspondeert met de *li*. Nakamura vergelijkt de twee respectievelijk met de wereld van de ideeën, en de wereld van de fenomenen¹⁴⁰. Daarbij toont hij aan hoe de confucianist Kaibara Ekken dit onderscheid helemaal niet begreep maar het *li* en het *ch'i* uitlegde als beide behorende tot het domein van het concrete. Hij meende dat de *li* betrekking had op de dingen in de hemel nl. zon, maan en sterren en de *ch'i* op de dingen van de aarde nl. bergen, rivieren, grond, mensen, enz. Aldus kon hij moeilijk een domein erkennen dat deze tastbare wereld transcendeert; hij kante zich tegen een dualistische opvatting van de realiteit¹⁴¹. Complexe ideeën worden vermeden men drukt zich uit door eenvoudige symbolische expressies. De *Oyômeigaku* kan in zekere zin een reactie genoemd worden tegen het denken van het Neo-Confucianisme van Chu Hsi. Wang Yang-ming legde immers meer de nadruk op het intuïtieve waardoor hij verwant was aan de Zen en de meditatie. Ook kante de *Oyômeigaku* zich tegen het al te scherpe dualisme van Chu Hsi. Hierover schrijft Reischauer:

„The emphasis in Wang Yang-ming's thinking on an intuitive moral sense, on personal discipline and on action rather than words appealed to many Japanese thinkers because of their background in Zen, which stressed similar elements. These views were

¹³⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 513-521.

¹⁴⁰ Cfr. *ibid.*, p. 541; cfr. ook *supra*, Deel I, H. IV, pp. 138-139.

¹⁴¹ Cfr. Nakamura, *o.c.*, p. 541-542.

also more suited to the warrior mentality than the intellectual rationalism and bookishness of Chu Hsi's orthodoxy" ¹⁴².

Nakae Tōju was een vertegenwoordiger van deze denkrichting. Hij affirmeert dat de menselijke intuïtieve kennis de goedheid van de natuur van de mens uitmaakt en hem éénmaakt met de Hemel. We citeren hier de volgende tekst van Nakae :

„There is no distinction among men, be they sages or ordinary persons, so far as their Heaven-bestowed nature is concerned. They are all gifted with the divine light that tells good from bad. All men hate injustice and are ashamed of evil because they are born with this intuitive knowledge. It is only from the self-watchfulness of the one and the self-deceit of the other that the vast distinction arises between the superior man and the inferior man. If, however, the inferior man realizes where he has erred and becomes watchful over himself, correcting his mistakes and turning to the good, he may then become a superior man" ¹⁴³.

Tenslotte nog de neiging tot tolerantie en combinatie, ook op deze gronddimensie heeft het Confucianisme ingehaakt. We vermeldde reeds dat de 17 *Artikelen-constitutie* doordrongen is van een confuciaanse geest en dat het Confucianisme na Shōtoku Taishi één der leidende principes werd van het regeringsbeleid. De oude *semmyō* of de keizerlijke edicten drukken morele ideeën uit, afkomstig uit de Shintō, maar verdiept door het Boeddhisme en vooral door het Confucianisme ¹⁴⁴. De grootste invloed van het Confucianisme op de Shintō vond plaats gedurende de Tokugawa-tijd. Muraoka spreekt in dat kader dan ook van confuciaanse Shintō ¹⁴⁵. Nochtans was de Confuciaanse ideologie reeds vóór die tijd vervlochten in het denken van vooraanstaande shintoïsten. Bij Kitabatake Chikafusa vielen Shintō en Confucianisme in die mate samen dat ze beide de goddelijke autoriteit en de absolute rechten van de keizer sanctioneerden; de Shintō kreeg bij hem dus reeds een confuciaans karakter, maar daarbij stelde hij de suprematie van de Shintō boven het Confucianisme ¹⁴⁶. Ichijō Kaneyoshi stond een harmonisch samengaan voor tussen Shintō, Boeddhisme en Confucianisme ¹⁴⁷. In de Tokugawa-tijd zien we een ware reflectie en interiorisatie

¹⁴² Cfr Edwin O. Reischauer, John K. Fairbank, *East Asia The Great Tradition*, Vol I van *A History of East Asian Civilization*, Boston, 1958, p 658, cfr ook *supra*, Deel I, H V, p 168.

¹⁴³ Cfr Tsunoda *et al*, *o.c.*, Vol I, p 373.

¹⁴⁴ Cfr *supra*, Deel I, H III, pp. 89-90.

¹⁴⁵ Cfr Muraoka Tsunetsugu, *Studies in Shinto Thought*, tr Delmer M. Brown and James T. Araki, [Tokyo], 1964, p 8.

¹⁴⁶ Cfr *supra*, Deel I, H IV, pp 142-143.

¹⁴⁷ Cfr *ibid*, p 144.

van de Shintô tot stand komen via het Neo-confucianisme als reactie tegen het Boeddhisme. Hayashi Razan was een van de grote voorstanders van de *Shushi-gaku*. Maar hij was geen slaafse navolger van Chu Hsi. Volgens deze laatste was het *li* het vormgevend principe of de metafysische basis en het *ch'i*, de aan het *li* corresponderende materie. Volgens Hayashi echter is het *li* noch min noch meer het Japanse Shintoïsme¹⁴⁸. Muro Kyûsô wilde het Boeddhisme elimineren door Confucianisme en Shintô gelijk te stellen en ook Kaibara Ekken verkondigde de coëxistentie tussen deze beide laatste¹⁴⁹. De *Dar-Nimonsbi* (Geschiedenis van Groot Japan) die ontstond in de Mito-school, had als ethische basis het Confucianisme¹⁵⁰. Nakae Tôju van de *Oyômei-gaku* trachtte Shintô en Confucianisme als een soort essentiële eenheid te zien¹⁵¹. Yamazaki Ansai, een aanhanger van de *Shushi-gaku* en nadien grondlegger van de *Suika-Shintô*, behield zeer veel elementen van het Confucianisme. Van hem schrijft Muraoka :

„His monistic theory of Heaven and man, and his concept of absolute reverence for the Emperor, stand - religiously and scholastically - at the pinnacle of Confucian Shinto”¹⁵².

Hirata Atsutane die, in navolging van Motoori Norinaga, de oorspronkelijke vorm van de Shintô, ontdaan van alle boeddhistische en confuciaanse invloed, terug wilde naar boven halen, slaagde daar niet helemaal in omdat hij de confuciaanse begrippen van *chû* of trouw aan de keizer en *kô*, de kinderlijke piëteit ten aanzien van de ouders zeer sterk beklemtoonde¹⁵³. Na de Meiji-restauratie zien we het Confucianisme sterk doorwerken in het „Keizerlijk Rescript over de Opvoeding” zoals we reeds noteerden in verband met het nationalisme.

Uit onze beschouwingen over de beïnvloeding van de Shintô door het Confucianisme kon men reeds opmaken dat de Japanners het Chinese Confucianisme toch niet ondoordacht overnamen. Bepaalde Chinese elementen vonden nooit toegang tot Japan. We geven een paar voorbeelden. De keizer kon in Japan niet afgezet worden. Chu Hsi echter verkondigde dat de keizer het mandaat om te regeren van de Hemel krijgt en dat dit mandaat vervalt als de keizer zich opstelt tegen de deugd. In China staat de hemelse heerser boven de keizer, in Japan is de keizer zelf de hemelse heerser. De keizerlijke autoriteit is inherent aan zijn

¹⁴⁸ Cfr. Nakamura, *o.c.*, pp. 396-397 en Muraoka, *o.c.*, p. 8.

¹⁴⁹ Cfr. *supra*, Deel I, H. V, p. 167.

¹⁵⁰ Cfr. *ibid*, p. 176.

¹⁵¹ Cfr. *ibid*, p. 169.

¹⁵² Cfr. Muraoka, *o.c.*, p. 8; cfr. ook *supra*, Deel I, H. V, p. 177.

¹⁵³ Cfr. *ibid*, pp. 182-183

persoon. Een tweede voorbeeld is het Japanse Confucianisme tussen de Meiji-restauratie en het einde van de tweede wereldoorlog. Het brede Chinese Confucianisme werd versmald, in een exclusief eng Japans kader gezet en van daaruit weer verbreed naargelang het besef groeide dat Japan een zending had voor heel Azië waar het land van de Rijzende Zon zou domineren¹⁵⁴.

Bij het einde van de oorlog werd het Confucianisme zwaar getroffen. Toch is het naar de geest nog levend. De jonge moderne Japanse bevolking is zich van het Confucianisme als doctrine niet direct bewust, maar de confuciaanse invloed is nog te bespeuren in vele sectoren van het leven, vooral dan in de sectoren die het sociale leven aanbelangen. De gemeenschap waartoe de Japanner behoort, bepaalt zijn leven en zijn handelingen. De natie, de politieke partij, de school of andere associaties worden opgevat als een uitgebreide familie. Dit is zelfs voelbaar tot in de fabrieken, die een familiaal patroon vertonen. De beambte of de werkmans verplicht zich op natuurlijke wijze tot loyaliteit ten aanzien van zijn werkgever. De fabriek van haar kant neemt verantwoordelijkheid op ten aanzien van de werknemer¹⁵⁵. De geest van de confuciaanse relaties is zelfs nu nog enigszins merkbaar in zogenaamde marginale groepen zoals b.v. in de benden (gangs)¹⁵⁶. Spae schrijft :

„In present-day Japan, the shape of loyalty is being adapted to now living conditions while retaining much of its old inspiration. This explains the fact that most Japanese continue to direct their loyalty toward the three pillars of social stability, (1) the Emperor and the Imperial House ; (2) the family, including the ancestors and patron deities ; (3) one's company, club or organization. On the other hand, personal rather than corporate attachments are gaining the allegiance of youth. Inner conflicts reaching acute proportions are rare”¹⁵⁷.

De opinie van Basabe stemt in grote trekken overeen met die van Spae nl. dat de Japanse universitaire jeugd trouw blijft aan de groepsverbondenheid. Basabe geeft echter ook nog een psychologische motivering waarom deze jeugd aan groepsverband houdt. Deze motivering is typisch Japans en legt klaar de noodzaak uit waardoor de Japanse jonge mens zich aangetrokken voelt tot dit groepsverband :

¹⁵⁴ Cfr. *supra*, Deel I, H. VI, pp. 232-233.

¹⁵⁵ Cfr. Brendan R. Branley, M.M., *Christianity and the Japanese*, New York, 1966, pp. 76-79 en 83-93.

¹⁵⁶ Cfr. George De Vos and Keiichi Mizushima, *Organization and Social Function of Japanese Gangs : Historical Development and Modern Parallels*, in : R.P. Dore, ed., *Aspects of Social Change in Modern Japan*, Princeton, 1967, pp. 289-325.

¹⁵⁷ Cfr. Spae, *Japanese Religiosity*, Tokyo, 1971, p. 135.

„Those who know about life in the different clubs which thrive in all universities in Japan and who observe the unity that binds the members, those who notice the sacrifices which often have to be borne by the young men for what they deem is the good of the entire group, who eye the value and appreciation they have in belonging to such a group over and above other values, and who realize they feel a greater sense of duty and responsibility toward such a group than toward anything else, will have no doubts about how such a group living satisfies many of youth's psychological needs. And among these psychological necessities, we believe that the most pressingly important for Japanese youth is to find a solution to the problem of solitude. We do not deny that numerous other factors are involved in this search which requires the smooth meshing of one's personal life with group living — such as, for example, the desire for acceptance and recognition by others — but we are of the opinion that the most important psychological factor responsible for this attitude in Japanese youth is none other than the factor of aloneness, together with a lack of confidence in themselves”¹⁵⁸

De voornaamste psychologische factor is eenzaamheid, wat wijst op de moeilijkheid die de Japanse jonge mens ondervindt als hij los van alle groepsverband komt te staan en die hem naar de groep drijft om die te verhelpen. Aan die groep waarin hij steun vindt, is hij trouw en loyaal. En dit is een aloud Japans gegeven. Tevens wijst het gevoel van eenzaamheid op een nog niet ten volle ontwikkeld persoonsbegrip in Japan.

4 *De Nieuwe Religies*. Er rest ons nu nog na te gaan hoe de Nieuwe Religies zich ingezet hebben binnen het kader van de vier religieuze gronddimensies. Onder Nieuwe Religies verstaan we gemakkelijks halve niet alleen religieuze bewegingen die na de tweede wereldoorlog zijn ontstaan, maar ook die welke reeds dateren vanaf het einde van het Tokugawa *shōgunaat*. Hun succes is grotendeels te danken aan de diepe aansluiting bij al wat de Japanse mens van oudsher beroert.

Bij vele ervan is de kosmologische oriëntatie duidelijk. De mens wordt gezien als een stuk van de sacrale kosmos, de *kami*-natuur of de Boedha natuur is in de mens aanwezig, mens en wereld zijn fundamenteel goed, en de menselijke natuurlijke neigingen worden als goed aanvaard. De mens is er niet om ongelukkig maar wel om gelukkig te zijn. Het Absolute wordt gezien binnen deze wereld en de mens moet graag leven.

¹⁵⁸ Cfr. Fernando M. Basabe, *Japanese Youth Confronts Religion. A Sociological Survey*, Tokyo/Rutland Vt, 1967, p. 60.

binnen deze wereld. Zo verklaarde de stichter van de *Konkô-kyô* dat de mens, hetzij levend of dood, de hemel en de aarde als zijn eigen woning moet beschouwen¹⁵⁹. Deze wereld verdient alle aandacht omdat hier en nu het Rijk van het geluk, de vrede en de welvaart moet gevestigd worden. De *Sekai Kyûsei-kyô* bezit reeds een paar prototypen van een miniatuur aards paradijs wat tevens duidt op de kosmische oriëntatie van deze religie¹⁶⁰. Een gelijkaardig verschijnsel zien we in de *Tenri-kyô*. De imposante gebouwen vervullen de gelovigen met ontzag. In de hoofdtempel staat de *kanrôdai*, de heilige zuil, die het beeld oproept van de axis mundi, en waarop de hemelse dauw eenmaal zal neerdalen ten teken dat de *Tenri-kyô* de religie van de hele wereld zal worden en dat het Rijk van de vrede zal aangebroken zijn¹⁶¹. De Nieuwe Religies beloven aan de mens verbetering in zijn materiële situatie, geven een gemakkelijk aanvaardbare zin aan dit leven hier, spreken over weldaden waaraan de mens reeds nu deelachtig kan worden zoals bv. redding van ziekte en ongeluk¹⁶². Concrete voorbeelden daarvan zijn de *Reiyû-kai* die zegt dat de wereld de plaats is waar de redding van de mens moet voltrokken worden; de *Risshô Kôsei-kai*, die de ontplooiing van de mens m.a.w. het bereiken van het Boeddhachap beoogt, het lijden en de onwetendheid wil overwinnen, een gelukkig gezinsleven schenken aan de gelovigen en vriendschap onder de mensen realiseren; de *Sôka Gakkai*, die leert dat slechts waarheid is wat het geluk nu tot stand brengt¹⁶³. Hoewel de *Odoru-shûkyô* zich kant tegen deze wereld door kritiek op wetenschap, moderne beschaving en comfort, toch zegt de leer anderzijds dat het Godsrijk hier ontstaat en groeit in het hart van de mensen en in dat Godsrijk bestaan er geen ziekten en geen oorlog meer¹⁶⁴.

Daarmee is dan ook aangetoond dat de Nieuwe Religies een sterke intra-mundane belangstelling hebben. Dit komt ook nog tot uiting in de opvatting dat religie en leven één geheel uitmaken. De *Ittôen* noemt zich zelfs geen religie maar *seikatsu* (leven). Het is de gewoonte van de leden van deze beweging het nederigste werk te verrichten dat ze „gebed in actie” noemen. De leer van de *Odoru-shûkyô* zegt dat de mens religie en leven moet combineren en gebruikt het woord *shinkô* dat heilig handelen betekent. Dat werk als een godsdienstige taak wordt opgevat

¹⁵⁹ Cfr. Nakamura, o.c., p. 355.

¹⁶⁰ Cfr. Harry Thomsen, *The New Religions of Japan*, Rutland Vt/Tokyo, 1963, p. 24.

¹⁶¹ Cfr. *supra*, Deel I, H. V, p. 189.

¹⁶² Cfr. *supra*, Deel I, H. VII, p. 273.

¹⁶³ Cfr. *ibid.*, pp. 264-265 en 269.

¹⁶⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 261-262.

kan men ook zien in de vrijwillige arbeidsprestaties die de leden van de *Tenri-kyô* leveren in het hoofdkwartier van hun religie in Tenri-shi.

De Nieuwe Religies beklemtonen ook de gelimiteerde sociale kern of de tweede gronddimensie van de Japanse religiositeit. Indien men zeggen kan dat het Japans familie-systeem als zodanig verzwakt, dan is dat geenszins het geval in sommige Nieuwe Religies. De *Risshô Kôsei-kai* legt de nadruk op de eenheid en het geluk van de familie¹⁶⁵. De voorouders worden betrokken in de eredienst en de gebeden en maken deel uit van de familie. Dit komt zeer duidelijk naar voren in de *Reiyû-kai* en in de *Risshô Kôsei-kai*¹⁶⁶. *Odoru-shûkyô* echter is op het gebied van de voorouderverering dubbelzinnig: enerzijds zijn begraafplaatsen en grafstenen onnodig, anderzijds wordt er aangedrongen op het bidden voor de verlossing van de voorouders¹⁶⁷. Het familie-concept wordt in de Nieuwe Religies sterk overgedragen op de religieuze groep zelf, die alles doet opdat de gelovige er zich thuis zou voelen. Aldus krijgt de gelovige de indruk dat hij als waardevol erkend wordt in de grote familie van alle leden. Anderzijds wordt deze grote familie op haar beurt ingedeeld in kleine groepjes; sommige religies zijn bekend om dit groep-systeem, de zogenaamde *hōza* of „group counseling”. Op dat domein is de *Risshô Kôsei-kai* werkelijk buitengewoon. De kern van de *hōza* is de gespreksleider, die de vragen en de problemen van een beperkt aantal mensen opvangt en samen met hen bespreekt¹⁶⁸.

De figuur van de stichter(es) of de leider van de Nieuwe Religie is zeer belangrijk. Hij (zij) is het specifieke symbool van de sociale nexus, die de Nieuwe Religie constitueert. Aan hem (haar) betoont men absolute dociliteit en toewijding, waardoor een verticale relatie ontstaat tussen stichter(es) en gelovigen. Deze toewijding gaat soms zover dat de gelovigen hun leiders als *ikigami* of levende *kami* beschouwen. Deze laatste beroepen zich op een revelatie die ze ontvangen hebben, noemen zich „middelaars” of „levende tempels”. Kitamura Sayo, de stichteres van de *Odoru-shûkyô*, wordt *Ogamisama* (Eerbiedwaardige godin) genoemd en haar kleindochter, die als haar opvolgster is aangewezen, draagt de titel van *Ohimegamisama* (Eerbiedwaardige Prinses-godin). Het fenomeen van de *ikigami* moet ons niet verwonderen als we er maar even aan terugdenken dat in de Japanse godsdienstgeschiedenis het god-

¹⁶⁵ Cfr. *ibid.*, p. 265; cfr. ook Thomsen, *o.c.*, p. 125: "This emphasis upon the family, adhered to in all phases of the organizational and devotional life of Risssho Kosei Kai, has turned out to be one of the strong points of this religion".

¹⁶⁶ Cfr. *supra*, Deel I, H. VI, p. 215 en H. VII, pp. 263-264 en 265.

¹⁶⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 260 en 261.

¹⁶⁸ Cfr. *ibid.*, p. 266

delijke en het menselijke niet duidelijk onderscheiden zijn maar in elkaar overvloeien. Het is, zoals Hammer opmerkt, de affirmatie van deze wereld¹⁶⁹. We zouden dit nog sterker willen accentueren door in deze *ikigami* de Japanse tendens te onderkennen het Absolute verdisconteerd te zien binnen een fenomenale wereld.

De meeste van de Nieuwe Religies zijn over het algemeen breeddenkend ten aanzien van de andere religies. Nochtans drukken ze op de verplichting die de leden dragen, nieuwe adepten te winnen. Daartoe maakt men gebruik van de moderne propagandamethoden en de organisatie van vele Nieuwe Religies is erop gericht de bekering doeltreffend te doen plaatsgrijpen. Dit kan in sommige gevallen leiden tot dwang, fanatisme en sectarisme. Het duidelijkste voorbeeld daarvan is de *Sôka Gakkai* met de *shaku-buku*-methode¹⁷⁰. In deze laatste religie komt men dan tot het tegendeel van breeddenkendheid, nl. intolerantie¹⁷¹. Het is ook deze religie, die als afstammeling van Nichiren een sterk nationalistisch karakter draagt samen met haar politieke partij, de *Kômei-tô*¹⁷².

Nochtans moeten we hier opmerken dat de Nieuwe Religies deze gronddimensie van gelimiteerdheid willen doorbreken en universalistische tendensen vertonen : ze willen zich nl. verspreiden buiten Japan en op die wijze het insularisme overstijgen¹⁷³.

De derde gronddimensie, de afkeer tot rationeel abstract denken en de neiging tot het emotionele en intuïtieve, is ook aanwezig. De leer van de Nieuwe Religies is eenvoudig en door iedereen zeer gemakkelijk te begrijpen. Wat niet door iedereen kan begrepen worden is nutteloos. De doctrine moet pragmatisch zijn. Meer ingewikkelde leerstellingen van het Boeddhisme of de Shintô, in zoverre ze belangrijk zijn voor een Nieuwe Religie, worden tot het uiterste vereenvoudigd en weergegeven met concrete, duidelijke begrippen. De leer wordt verhelderd en visueel aanschouwelijk gemaakt door symbolen, dans, liturgie, prediking, enz. Zo wordt in elke Tenri-tempel de *mikagura-uta*-dans opgevoerd. Begeleid door Japanse instrumentale muziek en trommen bewegen zich drie mannen en drie vrouwen vóór het altaar. De bewegingen van het lichaam, de handen en de waaiers drukken gevoelens van pijn, vreugde en extase uit. Het wegnemen van het stof van de zonde uit het hart van de mens¹⁷⁴

¹⁶⁹ Cfr. Hammer, *o.c.*, p. 141.

¹⁷⁰ Cfr. *supra*, Deel I, H. VII, p. 268.

¹⁷¹ Cfr. *ibid.*, pp. 270-272.

¹⁷² Cfr. *ibid.*, p. 272.

¹⁷³ Cfr. Maurice A. Bairy, *Japans Neue Religionen in der Nachkriegszeit*, Bonn, 1959, pp. 67-68.

wordt weergegeven door waaiende handbewegingen. In de *Odoru-shûkyô* wordt de leer van het „Non-Ego” verduidelijkt door de *mugano-odori*, de extatische „Non-Ego”-dans¹⁷⁵. We citeren een voorbeeld van een eenvoudige voorstelling van de leer uit de *Tenri-kyô* naar Thomsen :

„The way of God means joyful life (*yokigurashi*). This was the intention of God the Parent when he created mankind, because man finds his real self in a joyful life. However, for selfish purposes man has misused his mind — the only faculty he can freely exercise — and has piled dust (*hokori*) on his soul. This dust is now covering the world and has made it a world of competition, suffering, and war. The only way to a joyful life is to convert our mind and to sweep off the dust. When we are cleansed from all sorts of dust...”¹⁷⁶.

Ook de *hōza* of de *zadankai* (samenkomst) kan gezien worden als een eenvoudige verkondiging van de leer. Het gaat er steeds over zeer concrete aangelegenheden, dagelijkse problemen, de geloofspunten, enz. die worden besproken bij een kop thee. Iedereen voelt zich betrokken, men weet zich verbonden met de anderen, er wordt van gedachten gewisseld en gezocht naar de mogelijkheden om de geloofsovertuiging in de praktijk om te zetten.

In deze atmosfeer worden de emotie en de intuïtie sterk betrokken. Tegenover de oudere boeddhistische of Shintô-sekten met hun dikwijls gecompliceerde ceremoniën waaraan de gewone mens niet kan participeren, wordt de eenvoud van het ritueel van de Nieuwe Religies gesteld, dat de gewone mens diep kan aangrijpen en aanvoelen.

Als laatste punt in verband met de Nieuwe Religies nog iets over de vierde gronddimensie of de gemakkelijheid waarmee ze allerlei doctrines, afkomstig uit verschillende andere religies, combineren en tot één geheel versmelten. We kunnen hier kort zijn, vermits we dit aspect reeds uitvoerig behandeld hebben. McFarland schrijft dat de meeste Aziaten op religieus gebied in een bepaalde mate het principe huldigen van een metafysisch monisme en een epistemologisch relativisme. Hiermee bedoelt hij dat de oosterlingen aannemen dat in laatste instantie alles één is en dat de kennis van de essentiële waarheid, die de mens het heil brengt, steeds partieel blijft en kan bekomen worden op verschillende wijze¹⁷⁷. Dit krijgt dan in Japan zijn specifieke toepassing

¹⁷⁴ Cfr. *supra*, Deel I, H V, pp 188-189.

¹⁷⁵ Cfr. *supra*, Deel I, H. VII, p. 261.

¹⁷⁶ Cfr. Thomsen, *o.c.*, p. 39

¹⁷⁷ Cfr. H. Neill McFarland, *The Rush Hour of the Gods. A study of new religious movements in Japan*, New York/London, 1967, pp. 92-93.

hierin dat de kennende mens, gezien zijn neiging tot subjectiviteit, intuïtie en gevoelsmatigheid, in zijn hart plaats geeft aan vele religies en dat ook de religies zelf breed openstaan voor alle mogelijke zelfs contradictorische invloeden. De Nieuwe Religies maken hierop geen uitzondering. Praktisch gezien kunnen we zeggen dat ze de concrete voortzetting zijn van de *Ryôbu-Shintô*, maar met dit verschil dat ze niet alleen boeddhistische en shintôistische elementen bevatten maar ook elementen ontleend aan Taoïsme, Confucianisme en vooral aan het Christendom¹⁷⁸. Buiten de kruisdood en de verrijzenis van Christus ontsnapt bijna geen enkel domein van het Christendom aan de Japanse versmeltingscapaciteit. Dit kan verwondering wekken gezien het feit dat het Christendom gedurende meer dan twee eeuwen een verboden religie was. Thomsen merkt hierbij op :

„But the New Religions, who seem to have a general understanding, that you cannot talk of religion in the 20th century without mentioning Christianity, without including some parts of Christianity, seem to have an uncanny intuitive feeling of, what to take out from the Christian context and what to exclude. On the part of the New Religions, and Buddhism, there seems to be a general consensus, that survival is only possible by including Christianity in the Japanese religious cocktail”¹⁷⁹.

We vinden de vaststelling van Thomsen overdreven dat de Nieuwe Religies en het Boeddhisme ervan overtuigd blijken te zijn dat ze slechts kunnen overleven door het Christendom te absorberen. Veeleer zijn we de mening toegedaan dat Japan het Christendom precies zo behandelt zoals het alle andere vreemde religies in de loop van zijn geschiedenis behandeld heeft : het neemt van het Christendom bewust en onbewust over wat het beste past in het eigen kader. Een andere vraag waarop Thomsen wijst is of dit aannemen van christelijke elementen in het Japanse religieuze laboratorium de Japanners zal immuniseren tegen het volle evangelie of een stap voorwaarts betekent naar een christelijk Japan¹⁸⁰.

De wijze waarop het Christendom grotendeels de aansluiting miste op de Japanse religieuze gronddimensies en aldus een vreemde religie bleef hebben we uitvoerig geanalyseerd in het tweede deel van ons werk. De pogingen die het aanwendt om deze aansluiting te vinden en die we on-

¹⁷⁸ Cfr *supra*, Deel I, H. VII, p 253

¹⁷⁹ Cfr. Harry Thomsen, *Non-Buddhist Buddhism and Non-Christian Christianity in Japan*, in : Sven S. Hartman, ed, *Syncretism Based on Papers read at the Symposium on Cultural Contact, Meeting of religions, Syncretism held at Abo on the 8th - 10th of September, 1966, (Scripta Instituti Donneriani Aboensis III)*, Stockholm, 1969, p. 133.

¹⁸⁰ Cfr *l.c*

voldoende achten, hebben we geschetst in de twee vorige hoofdstukken van dit derde deel. Daarom menen we dat de vraag waarop Thomsen wijst nl. of het aannemen van christelijke elementen door de Japanse religies de Japanners zal immuniseren tegen het volle evangelie of een voordeel voor het Christendom betekent, eenzijdig gesteld is. Ze moet nl. niet alleen gesteld worden ten aanzien van het combinerend karakter (dus de vierde gronddimensie) van de Japanse religies, maar ten aanzien van alle gronddimensies die we behandeld hebben, samen. Daarenboven zijn we de overtuiging toegedaan dat een behoorlijk theologisch verdisconteren van deze gronddimensies door het Christendom zelf geen gevaar voor immunisatie van de Japanners voor de evangelische boodschap betekent, maar werkelijk een stap vooruit is voor de christianisering van Japan en de mogelijkheid in zich draagt Japan echt christelijk te maken. Daarover zullen we het hebben in de volgende paragraaf.

IV. TOPICS VOOR THEOLOGISCHE CONCENTRATIE

In dit hoofdstuk hebben we gewezen op de complexe religieuze situatie van het moderne Japan. Enerzijds hadden we het over het onderzoek van Basabe dat als resultaat het hoge aantal van 82 % ongelovigen en het kleine aantal van 18 % gelovigen aangeeft; anderzijds haalden we de cijfers aan van het Ministerie van Onderwijs die oplopen tot 140 miljoen aanhangers van de religies voor een 100 miljoen Japanners. We hebben reeds een korte verklaring gegeven voor deze contradictorische cijfers. Daarbij hebben we aangestipt dat we, om de vatbaarheid van de Japanners voor het religieuze na te gaan, eerder een beroep moeten doen op de gronddimensies die in het hart van deze mensen leven. We toonden ook aan hoe de religies in Japan op deze gronddimensies inhaakten en merkten tenslotte op dat het Christendom dat niet of zeker nog onvoldoende doet.

Hier rijst opnieuw het dilemma met zijn twee polen en in al zijn scherpte. Enerzijds is er het Christendom als importartikel, vreemd, westers en on-japans. Indien het dit karakter blijft behouden, heeft het geen toekomst in Japan. Anderzijds is er Japan dat eisen stelt aan het Christendom : het moet zich diepgaand laten omvormen en absorberen, maar loopt het daarbij niet het gevaar zijn eigen identiteit te verliezen - of duidelijker uitgedrukt - komt de evangelische boodschap hier niet in het gedrang?

De overstijging van het dilemma ligt in de indigenisatie of de japanisatie van het Christendom via een eigen Japanse theologie. In deze laatste paragraaf zullen we enkele richtingwijzers uitzetten die indige-

nisatie of japanisatie mogelijk te maken. De overstijging van het dilemma kan niet gebeuren door middel van een handig en artificieel aaneenlijmen van enkele stukjes westers Christendom en enkele Japanse elementen. Dit zou enkel leiden tot een oppervlakkige aanpassing, die op de duur geen eigen Japans Christendom kan doen opbloeien. Indigenisatie moet geschieden in de diepte en in de totaliteit van de Japanse religieuze gronddimensies. De huidige Japanse religies zijn precies Japans geworden omdat ze voortdurend en opnieuw hebben ingehaakt op deze gronddimensies. Dat moet ook het Christendom doen. Deze gronddimensies staan onder Gods openbaring ; God is er impliciet in aanwezig. De expliciete verkondiging van de blijde boodschap betekent dus het openleggen, uitzuiveren, ontvouwen en vervullen van wat reeds impliciet aanwezig is. Dit impliciete moet zijn uiteindelijke duiding krijgen in de boodschap van Christus. Daarom gaan we nu in deze Japanse gronddimensies én in de christelijke boodschap op zoek naar enkele belangrijke topics en gaan we de mogelijkheid onderzoeken waarop ze een Japans-christelijke duiding kunnen krijgen. Deze topics zijn van die aard dat ze het voorwerp zouden moeten zijn van theologische concentratie en zouden naar ons inzicht als richtingwijzers of als „stepping-stones” moeten dienen voor een eigen Japanse theologie. Vanuit een eigen Japanse theologie kan dan een eigen Japanse Kerk groeien. Het is niet onze bedoeling hier deze theologie uit te bouwen. Daarvoor zou men dogmaticus, exegeet, godsdienstwetenschapper, socioloog, japanoloog en wat nog meer moeten zijn. Een dergelijk werk is een zeer zware opdracht en moet gereserveerd worden voor groepen van gespecialiseerde mensen, die in samenwerking deze taak elk vanuit hun eigen wetenschap en ervaring aanpakken en hun kennis, experimenten en verworvenheden bij elkaar brengen in een sluitende visie. Onze opzet is zeer bescheiden in die mate dat we de vinger willen leggen op enkele concrete gegevens, die verdere bezinning mogelijk maken en als richtingwijzers naar een eigen Japanse theologie kunnen fungeren.

1. *God.* Hier moeten we het probleem beschouwen dat we in dit hoofdstuk reeds opgeroepen hebben : zijn de Japanners werkelijk atheïsten of niet ? Deze vraag is van primordiaal belang, want indien het antwoord negatief zou zijn, dan zou ook de toekomst van het Christendom in Japan uitkomstloos zijn. Indien we echter een genuanceerd antwoord kunnen verstrekken, dan ligt de situatie anders.

We schreven reeds dat wanneer men aan een Japanse niet-christen de vraag zou stellen of hij gelooft in het bestaan van een God, wat de inhoud van zijn geloof is, enz., hij in verlegenheid zou geraten en zou antwoorden dat hij zulks niet weet. Dat moet ons niet verwonderen

omdat in de inhoud van de meeste Japanse religies het concept over God niet klaar is afgelijnd. Dit niet-weten is typisch Japans ; het is de erfenis van de Shintô en van het Boeddhisme. Het is ook eigen aan vele Nieuwe Religies. We hebben trouwens ook gewezen op het fluctuerende karakter van deze laatste¹⁸¹. Met betrekking tot God of godheden vindt men in de leer van de Japanse religies slechts vage aanduidingen. Ten gevolge daarvan hebben de Japanners nooit een stevige greep gehad op het bestaan en de natuur van God. Men zou zeggen dat het Godsbestaan niet hun eerste bekommernis is geweest. Evenzo vergaat het met de notie God-schepper. Vanuit de vroege Shintô-mythologie, die het accent legt op de creatieve krachten van de natuur zelf, dragen de Japanners een erfenis in zich, die het hen moeilijk maakt een scheppende God te aanvaarden onderscheiden van de wereld. Wanneer de moderne wetenschap de oorsprong van de wereld en het universum verklaren kan als een natuurlijk evolutief proces, dan impliceert dat voor vele Japanners alleen maar een onbewuste psychologische verschuiving waarbij het begrip van een God-schepper niet aan bod hoeft te komen. Het is omwille van dit niet-weten dat we met Basabe menen dat het verschil tussen de gelovige en de niet-gelovige Japanners relatief klein is¹⁸². Wie dit niet-weten of m.a.w. het percentage van 82 % ongelovigen en 18 % gelovigen in zuiver westerse categorieën interpreteert, moet daaruit echter onvermijdelijk besluiten dat de grote meerderheid van de Japanners volslagen atheïst is. Vele missionarissen in Japan zijn die overtuiging toegedaan. In deze richting denkt Branley :

„Against this fundamentally agnostic outlook on God, whose being is only hinted at in myth and symbol, the modern Japanese, particularly of the educated class, who have come to respect science, are likely to reject the notion of a Superior Being altogether. Since even the shadowy existence of God was dependent on cosmological myths discredited by scientific thought, the young educated Japanese is likely to find atheism inescapable. Atheism is hardly surprising in a country that never had much of theism, indeed it is hardly an exaggeration to say that Japan is a nation of atheists, since atheism is compatible with some of their religions, Zen for example”¹⁸³.

Daartegenover menen we dat we het probleem van het zogenaamde Japanse atheïsme moeten bekijken met een oosterse mentaliteit. Wij

¹⁸¹ Cfr. *supra*, Deel I, H. VII, p. 253.

¹⁸² Cfr. Fernando M. Basabe, *Religious Attitudes of Japanese Men. A Sociological Survey (Monumenta Nipponica Monograph)*, Tokyo/Rutland Vt, 1968, p. 110

¹⁸³ Cfr. Branley, *o.c.*, pp. 121-122

westerlingen denken discursief, logisch, in klare definities Dit leidt naar een soort dualistische mentaliteit, die een duidelijk onderscheid maakt tussen de transcendente realiteiten en de empirische realiteiten Daarom drukken we ons ook uit in binomen God - mens, schepper - schepsel, absoluut - relatief, sacraal - profaan, geest - materie, enz We onderscheiden aldus ook twee niveaus, een hoger niveau God, het Absolute, de geest, de waarheid, enz en een lager niveau de wereld, het contingente, het stoffelijke, het tijdelijke, enz Naargelang het standpunt dat de mens inneemt ten aanzien van deze twee niveaus, onderscheiden we ook twee categorieën van personen, diegenen die het hogere niveau negeren noemen we atheïsten en a-religieuze mensen, diegenen die het integendeel aanvaarden noemen we theïsten of religieuze mensen¹⁸⁴ Een gesprek tussen een theïst en een atheïst in het Westen is dan relatief vrij gemakkelijk vermits beiden goed weten waarover het gaat het niveau dat de theïst affirmeert, wordt genegeerd door de atheïst en omgekeerd De beide partijen gebruiken dezelfde concepten om te praten over God Het verschil ligt alleen in de acceptatie en de non acceptatie van God Het denken van beiden is op gelijkaardige wijze ingesteld Het Japanse denken is echter anders De Japanners vermijden scherp afgelijnde concepten en duidelijk afgetekende categorieën Hun kennen is niet abstract, rationeel en logisch in onze zin Voor hen is er geen directe oppositie tussen het kennend subject en het te kennen of bekende object Ze komen veeleer tot het kennen van de realiteit door de perfecte identiteit tussen subject en object, tussen mens en dingen de mens neemt de dingen waar en voelt ze aan in eenheid met zichzelf, als iets dat in hem is De intuïtie speelt hierin een grote rol Het dualisme bestaat voor de Japanner niet, maar het ene niveau doordringt het andere

Basabe trekt daaruit de volgende conclusie die ons zeer juist lijkt te zijn

„If we imagine these two worlds as two parallel lines, then when we attempt to analyze them in the culture of Japan we will obliged to unite them in one so that distinctions remain blurred, consequently we can move smoothly without any jumps from God to man and from man to God, from spirit to matter and from matter to spirit, from the absolute to the relative and from the relative to the absolute, from truth to falsehood and from falsehood to

¹⁸⁴ Cfr ook Fernando M Basabe, *Japanese Youth Confronts Religion A Sociological Survey*, Tokyo/Rutland Vt, 1967, p 135 In the Western world to the atheist as well as to the man with a faith, the concept of God is fundamentally the same Some deny God, while others recognize Him, but the two groups concur in the idea of just what or who God is They share a common idea of the meaning of God

truth, from sin to virtue and from virtue to sin, as though ascending and descending on the currents of the same river" ¹⁸⁵.

Dit ligt ook helemaal in de lijn van wat we schreven over de visie van de Japanners om deze fenomenale wereld als absoluut te zien ; dit is de achtergrond van de Shintô waar alles *kami* of potentiële *kami* is en van het Boeddhisme waar de Boeddhanatuur in elk ding aanwezig is. Dit wordt als volgt uitgedrukt door Katô Shûichi, die zelf geen christen is.

„The conclusion that one arrives at from an over-all view of Buddhist history is that the Japanese have shown a surprising consistency in their resistance to a transcendental *Weltanschauung* that propagates religion. Christianity which emphasizes the transcendence of its one God, is much less ready to compromise, is much more absolute than Buddhism. There is no answer to the question of why Japan is not becoming Christian unless one takes into account this historical resistance against an absolute. Of course, there are many other factors to be considered. But all of these appear to be secondary factors that change according to circumstances" ¹⁸⁶.

De Japanners stellen geen exclusieve vragen waarbij een duidelijke en klare keuze moet gemaakt worden tussen *dit of dat*, maar vragen naar *dit én dat* ; zij confronteren niet allereerst twee verschillende ideologieën maar trachten ze allebei in zich op te nemen en te verzoenen.

Aldus gezien heeft het niet veel zin voor de Japanners het bestaan van een hoger niveau te affirmeren of te negeren, omdat dit hoger niveau geen verschillende realiteit constitueert ten aanzien van een mogelijk bestaand lager niveau. Daarom hebben ze de neiging negatief te antwoorden op vragen die het zuiver empirische overstijgen zoals bv. de vraag naar het Godsbestaan of naar de inhoud van het concept God. Maar dat betekent nog niet dat ze leven in een absolute afwezigheid van levensopvatting ; dat wil niet zeggen dat ze zich nooit de vraag stellen naar de zin van het menselijk bestaan of dat ze geen enkele experiëntie hebben die het zuiver menselijke vlak overstijgt. Wie het moderne Japan bestudeert, constateert dat er niet veel Japanners zijn die zich echt gegrepen weten door de religie, maar dat er wel velen zijn die een diep religieus gevoel hebben. De contradictie die men hierin zou kunnen zien, is naar onze mening maar ogenschijnlijk. De Japanners negeren gemakkelijk de concrete religies omdat ze deze niet in de eerste plaats zien als absoluut. Eveneens beschouwen ze een godsdienstige waarheid,

¹⁸⁵ Cfr Fernando M Basabe, *Religious Attitudes of Japanese Men. A Sociological Survey (Monumenta Nipponica Monograph)*, Tokyo/Rutland Vt, 1968, p 113

¹⁸⁶ Geciteerd door Joseph J. Spae, *Christianity Encounters Japan*, Tokyo, 1968, pp 92-93

zoals het Godsbestaan, niet als een onveranderlijke waarheid. Ze aangaarden de religie niet omwille van haar duidelijk omschreven inhoud, maar wel omwille van haar vorm. Religies zijn levenswegen die alle in meerdere of mindere mate naar hetzelfde doel leiden. De nadruk op de religie als levensweg dringt de vraag naar de doctrine op de achtergrond. Basabe schrijft :

„For the Japanese the most essential thing is his interior attitude, a blend of intuition and affectivity, in which his own self is developed to the exclusion of any clearly formulated ideological content. Faith and religious practices are themselves considered as means to strengthen the human heart”¹⁸⁷.

Geloof in God en daarmee samenhangende religieuze praktijken dienen om de mens sterkte, vrede en gelijkmoedigheid te geven. Het betreft hier dus diep subjectieve attitudes. Daarenboven is men ervan overtuigd dat het de mens zelf is die zich de religie, God en de goden schept. Daarom ook is dat alles relatief, want het komt voort uit de mens, die zelf relatief is. Alles komt en gaat voorbij, is efemeer, niet exclusief bindend, is contingent. Weinig volken ter wereld hebben zulk een diep aanvoelen van de contingentie, de relativiteit van de dingen, de veranderlijkheid en het transitorische, die alles doordringen. In deze sfeer zijn ook God en goden ingesloten. Alles blijft beperkt tot het intramundane niveau.

Het kan contradictorisch lijken, maar het is juist in deze dispositie dat er een neiging ligt, die ons in staat stelt te affirmeren dat het Japanse hart doordrongen is van een religieus gevoel, dat de mens toegang geeft tot het transcendente. Ook hier geldt het *risei yori kokoro* — het hart is belangrijker dan de rede. Naargelang ze vooruitgaan in jaren, voelen de Japanners dieper en dieper de contingentie en de relativiteit van de dingen aan zonder dat ze daarbij behoefte hebben aan logische argumenten. Geleid door de intuïtie en de affectiviteit, trachten ze onbewust de grens van het relatieve en het contingente te doorbreken om te komen tot het onuitsprekelijke, tot het onnoembare. Dat onuitsprekelijke zullen ze moeilijk kunnen omschrijven, laat staan er een naam aan geven. Basabe wijst hier op termen zoals *jitsuzai* (the authentic being, the authentic existence which underlies all this world of phenomena), *katashikenai mono* (dat men zou kunnen verstaan in de zin van het sacrale), *zettateki na mono* (het moderne woord voor het Absolute, het onveranderlijke) of kortweg *nanika* (iets)¹⁸⁸. De Japanners hebben geen woorden om dat *nanika* verder uit te drukken, maar het is de

¹⁸⁷ Cfr Basabe, *oc*, p 114

¹⁸⁸ Cfr *ibid*, p 116

laatste ontologische realiteit, die het verstand alleen niet zo maar kan grijpen. Ze valt uiteindelijk samen met de drie waarden waarop zovele Japanners de nadruk leggen : waarheid, schoonheid, goedheid of *shinzenbi*. De traditionele en nog steeds diep in het hart van de Japanners levende religieuze mentaliteit is in de grond dit intuïtief en affectief doorboren naar deze authentieke realiteit die alle fenomenen transcendeert. De Japanners zijn voortdurend op zoek naar dit *nanika* ; ze bekijken zichzelf, de natuur, de concrete dingen, en hun hart leidt hen intuïtief via de affectieve contemplatie van de natuur en door de dagelijkse experiëntie heen naar wat we in het Westen het goddelijke zouden noemen¹⁸⁹.

In dit perspectief kunnen zowel de gelovige maar niet-christen als de ongelovige Japanners nog moeilijk gezien worden als atheïsten in de westerse zin van het woord, omdat ze immers in dit intra-mundane het Absolute zien en door de contemplatie van dit intra-mundane heen uiteindelijk doorboren naar datzelfde Absolute Transcendente. Ze ontdekken dit Absolute in hun contemplatieve attitude ten aanzien van de zee, de bergen, enz., niet omdat de bergen en de zee levenloze dingen zijn, maar om te komen tot de experiëntie van het goddelijke dat ze overal ontdekken en dat tegelijkertijd alles transcendeert.

Moeten we daaruit dan besluiten dat we hier te doen hebben met pantheïsten ? Deze laatste term is wederom een begrip dat klaar omschreven is in het Westen maar zeker niet in Japan. Zouden we hier niet beter terugdenken aan de religieuze gronddimensies van Japan, aan zijn sacrale achtergrond ? Zouden we niet beter ook terugdenken aan het feit dat voor de Japanners het goddelijke uitgespreid ligt in alles en dat alles in laatste instantie refereert aan de ultieme *pointe* van het goddelijke, dat zelf boven de dingen van deze wereld uitsteekt ? We zouden kunnen zeggen : het goddelijke wordt een tegenwoordigheid.

Hier ligt nu één van de belangrijke taken van de verkondiger van de blijde boodschap. Hij moet dit *nanika* een concrete naam geven, hij moet het God noemen en deze naam duidelijk maken aan de Japanners. Wij bedoelen hiermee dat de subjectieve religieuze ervaring van de Japanners, die uitmondt in het transcendente *nanika*, in relatie gebracht moet worden met de objectieve openbaring van het Christendom en in

¹⁸⁹ Cfr. ook A. Broekaert, C.I.C.M., *Evangélisation et Développement dans le Japon sécularisé*, in: *L'Evangile au Cœur du Développement. Rapports, Echanges et Carrefours de la XXXIXe Semaine de Missiologie de Louvain 1969*, [Bruges, 1969], pp. 100-101 : "... la culture japonaise a une tradition de recherche du beau dans un magnifique esprit de gratuité. Cela le met sur la voie vers Dieu, même si ce Dieu est trop grand pour être nommé et trop profond pour être sondé".

deze openbaring haar vervulling moet vinden. De taak dit duidelijk te maken is niet gemakkelijk. Nochtans moeten we de moeilijkheden ook weer niet als onoverkomelijk zien. De aanwezigheid van het Christendom sedert ruim honderd jaar is op de niet-christelijke Japanners niet zonder gevolgen gebleven. Twee van die gevolgen kunnen ons helpen. Het eerste is dat het denken over het goddelijke in Japan een verschuiving vertoont naar het monotheïsme toe¹⁹⁰. Daarom ook gebruikt men sinds enige jaren in de Katholieke Kerk het woord *Kami* om God aan te duiden in plaats van het vroegere *Tenshu* (de Heer des Hemels). Bij vele Japanners roept het woord *Kami* niet meer direct een polytheïstische connotatie op. Een tweede gevolg is dat het persoonsbegrip zich langzaam begint te ontwikkelen in Japan, hoewel de sociale gebondenheid van de mens nog steeds de overhand heeft. De beide, persoon **én** **gemeenschap**, zijn belangrijk voor het Christendom. Maar het stilaan doorbrekende persoonsbegrip heeft beslist dit voordeel dat het de Japanners de mogelijkheid verschaft te komen tot een God-persoon-opvatting. Maar dat neemt onze overtuiging niet weg dat het begrip God-persoon bijbrengen aan de Japanners een zwaar, hoewel niet onoverkomelijk probleem blijft.

Uit dit alles volgt dat het voor de Japanners moeilijk is een geprefabriceerde God van het Westen te aanvaarden, die volkomen vreemd is aan de Japanse experientie. Zoals elk volk heeft Japan zijn eigen manier om God te zien. Het Christendom moet zich daar dringend op bezinnen. Allereerst moet het trachten aan te tonen dat de vraag naar God belangrijk is, dan pas kan de vraag naar het bestaan van God aan bod komen. Lange tijd ging men in de catechese anders te werk. men bewees eerst het bestaan van God waarna men zijn eigenschappen uitlegde en men veronderstelde aldus dat de toekomstige christen reeds vooraf wist wat met de christelijke God bedoeld werd. Daarbij toonde men te veel het Godsbestaan aan via een logische conclusie uit rationele premissen. Een dergelijke God is vreemd, te objectief, staat buiten de persoonlijke ervaring van de mens. Veeleer zou men de Japanners moeten leiden naar het aanvaarden van het Godsbestaan via de intuïtieve experientie en de analyse van de contingentie, die beide openstaan en pointeren naar het transcendente. Aldus bestaat er een redelijke kans dat ze komen tot de erkenning van een absolute en persoonlijke God, die tegelijkertijd im-

¹⁹⁰ Cfr. Spaer, *oc*, p. 7 en *Japanese Religiosity*, Tokyo, 1971, pp. 32 en 37, cfr. ook Georg Siegmund, *Buddhismus und Christentum Vorbereitung eines Dialogs*, Frankfurt am Main, 1968, p. 311. 'Schon ist festzustellen, dass sich in Japan langsam ein neuer Gottesbegriff bildet. Unschwerflich wirken dabei die geistigen Ausstrahlungen des Christentums mit — die Bibel wird nicht selten gelesen'.

manent is in de fenomenale wereld als oorsprong van alle dingen.

Een niet-aangepaste Godsvoorstelling maakt trouwens deel uit van het hele kader van het Christendom, dat op weinig psychologische wijze wordt aangeboden. Veelal wordt de openbaring voorgesteld als een monoliet die loodrecht uit de hemel op de wereld neervalt. De Japanners echter denken, zoals reeds gezegd, op precies tegenovergestelde wijze. Ze vertrekken vanuit mens en wereld naar het transcendente toe. Een traditionele voorstelling van de geloofswaarheden als een pasklaar geschenk dat uit de lucht neertuimelt en boven op de mens geplakt wordt, komt de Japanners zeer vreemd voor. Daarom moeten we dus afstand nemen van een te dogmatische benadering ten aanzien van Japan. Klaar afgelijnde geloofswaarheden die koud en objectief aandoen, schrikken de Japanners af, omdat ze geen connectie vertonen met de fundamentele problemen van de mens die meer hart dan rede is. Gelukkig zien we ook hoe in het Westen de moderne theologie meer en meer vertrekt bij de reflectie over de mens en zo doorboort naar God. Langs deze weg zullen Oost en West in de toekomst zeker gemakkelijker met elkaar kunnen dialogeren en elkaar ontmoeten.

Zoals we verder in deze paragraaf nog zullen beklemtonen, wijzen we een overrationalistische, abstracte en te transcendente voorstelling voor de Japanner af. Anderzijds moet men zeker aandacht schenken aan de immanente Godsopvatting die het Oosten eigen is. Het overal aanwezig zijnde goddelijke moet door het Christendom verdisconteerd worden, maar in die mate dat er evenwicht bereikt wordt tussen de transcendente en immanente Godsopvatting. Het bestaan van God is een probleem dat voor de Japanners niet betekenisvol kan worden opgelost buiten de subjectieve experiëntie. Maar niettegenstaande de noodzaak van een niet-zuiver rationele voorstelling van het Christendom, is er geen twijfel dat men tevens tot een ernstig intellectueel begripen van de christelijke leer moet komen. Ook hier kent de indigenisatie van het Christendom grenzen. Een louter verticaal en transcendent naar God gericht Christendom leidt noodzakelijk tot een eenzijdige afhankelijkheid van het Absolute. Een dergelijke oriëntatie moet in Japan vermeden worden. Het verleden van het Katholicisme en het Protestantisme toont dat aan; daarom heeft het weinig aantrekkingskracht gehad en is het vreemd gebleven. Om dat te verhelpen moet ook de nadruk gelegd worden op de horizontale lijn die ligt in de Japanse intra-mundane belangstelling, die het goddelijke ook ontdekt binnen deze wereld; het is de kostbare nalatenschap van de Shintô en het Japans Boeddhisme; deze horizontale lijn is ook te bespeuren in de zo belangrijke menselijke verhoudingen in de maatschappij, die stilaan een meer personalistisch karakter krijgen. Een voorstelling van het Christendom dat gelijke nadruk legt op de verticale verhou-

ding mens-God en de horizontale verhouding mens-maatschappij-wereld, waarin God aanwezig is, kan aantrekkingskracht uitoefenen op de Japanners. Op dit ogenblik ligt het accent bij de niet-christelijke Japanners nog te sterk op de horizontale lijn. Dit horizontalisme is echter op zichzelf reeds een vertrekpunt naar een eigen Japans verstaan van God en naar een eigen Japans Christendom.

2. *Christus*. De Japanse religieuze gronddimensies, de daarop gestructureerde religies en het Christendom hebben hetzelfde doel : de eenheid van de mens met het Absolute. De niet-christelijke Japanner zou dit Absolute het *nanika* noemen ; de christen noemt het God. Diegene die Japan tot een expliciete ontmoeting met God leidt is Christus. Onder-tussen is Hij op verborgen wijze aan het werk in de Japanners, in hun religies, in hun bidden en in hun werken.

Als heilbrenger is Hij buiten het kader van het Christendom reeds enigszins bekend in Japan. We verwijzen hier naar sommige Nieuwe Religies waar Hij een plaats heeft gekregen in de rij van de grote figuren, die de mensheid heil gebracht hebben.

Christus is tegelijkertijd de affirmatie en de negatie van de andere religies. Daarom moet er een werkelijke confrontatie tot stand komen tussen Hem en de Japanse religies. Deze confrontatie valt enerzijds positief en anderzijds negatief uit ; ze valt positief uit in die zin dat Christus inderdaad aanwezig en wel heilswerkend aanwezig is in de religies om ze te voltooien ; ze valt negatief uit omdat het menselijk falen het door God gewilde en door Christus gebrachte heil in de weg staat. De religies kunnen niet onveranderd blijven als ze expliciet in de tegenwoordigheid van Christus gebracht worden. De positieve waarden van het goede, het ware, en het schone die ze bevatten, moeten geaffirmeerd en tot verdere volmaaktheid opgevoerd en voltooid worden in Christus ; het negatieve zal, indien het onoverkomelijk is, moeten geweerd en indien het overkomelijk is moeten gezuiverd worden. De toetssteen daarvoor zal Christus zijn, Hij is de transformator en Hij brengt de vervulling. Nebreda merkt op dat in het verleden de negatie of de discontinuïteit eenzijdig beklemtoond werd in de missiologie. Het vervullingsaspect moet daarom nu met zoveel te meer zorg bestudeerd worden¹⁹¹. Het zou verkeerd zijn naar de niet-christenen te gaan en hen te zeggen dat ze moeten verzaken aan al wat gedurende eeuwen hun enig contact is geweest met God, die aan de basis ligt van hun hoogste idea-

¹⁹¹ Cfr. Alfonso M. Nebreda, S.J., *Kerygma in crisis ?*, Chicago, 1965, p. 94.

len. Deze idealen vinden hun uiteindelijke duiding in Christus. Wat erger is, en dusdanig handelen zou radicaal ingaan tegen de heilsbeschikking van God ten aanzien van de mensen.

Evenmin als een geprefabriceerde God waarover we het boven hadden, heeft het zin een geprefabriceerde of westerse Christus naar Japan te exporteren. Maar voor de Japanners zal het moeilijk blijven een verheerlijkte Christus te aanvaarden. Het is zeker noodzakelijk Jezus van Nazareth als een individuele, concrete persoon voor te stellen, die leefde in een eigen tijd en ruimte en historisch bepaald was. De volle werkelijkheid van de Man Jezus moet beklemtoond worden. Het is natuurlijk onmogelijk een biografie van Jezus te reconstrueren, maar toch is er materiaal genoeg aanwezig om Hem te vatten als een historische persoon en Hem te doen uitkomen als een reële menselijke persoon in de concrete wereld. Dit is noodzakelijk om Hem duidelijk te onderscheiden van andere mythische figuren, die de Japanse religies in overvloed kennen. Dat betekent niet dat we die mythische figuren alle waarde willen ontnemen; ze zijn immers verwijzing naar en weergave van een ontologische werkelijkheid; maar wel willen we hierdoor beklemtonen dat Christus boven deze mythologische figuren op unieke wijze uitstijgt. Deze concrete Christus is de grote manifestatie van God en verwijst op unieke wijze naar God. Hier raken we het vlak van de binnenwereldse werkelijkheid waarbinnen het Absolute verankerd ligt. Christus als manifestatie van de Absolute God heeft zich in deze wereld ingezet. Misschien zouden we Christus hier kunnen noemen de grote *suijaku* of het hoogste manifeste spoor dat God van zichzelf in deze wereld heeft nagelaten. Hij is echter niet gewoon een in tijd en ruimte voorbijgaand teken dat opduikt, weer vergaat en verzinkt in het tijd-loze, maar een levende werkelijkheid. De onbewuste sacrale visie op de wereld die de Japanner in zich draagt, krijgt hierdoor een zuivere en diepere dimensie. Deze wereld is niet louter meer de wereld van de *kami* of de wereld waarin de Boeddhanatuur in het kleinste korreltje zand aanwezig is; het is de wereld waarin God zichzelf toont en leeft. In de Shintô bv. is alles als het ware reeds participierend aan het goddelijke of aan de *kami*-iteit, is alles als het ware symbool van het goddelijke en wel in die zin dat alles het goddelijke weergeeft en vasthoudt. In een Japans Christendom blijven de dingen van deze wereld symbool van het goddelijke, maar door Christus wordt deze binnenwereldse realiteit in haar diepste wezen bevestigd en vervolledigd. Hierdoor wordt het diesseitige karakter van deze wereld beklemtoond, maar niet zo dat alleen dit diesseitige belang zou hebben en dat het jenseitige genegeerd wordt. We toonden reeds aan hoe weinig het jenseitige in het interesseveld van de Japanners ligt. We bedoelen dus dat deze binnenwereldse realiteit niet eenzijdig

mag worden geaffirmeerd, ingesloten en gelimiteerd binnen deze wereld zelf, maar tevens dat ze door Christus wordt opengemaakt naar boven toe en terug verwezen wordt naar haar oorsprong, God. Het is Christus die dat bekend maakt. Hier zal dus een Japans Christendom in discontinuïteit staan met de Japanse religieuze gronddimensies en religies ; hier treedt het tevens duidelijk op als metamorfose en aanvulling.

3. *Het Christendom en de mens in de wereld.* We menen dus dat het beklemtonen van de historiciteit van Christus belangrijk is voor Japan. Christus moet als een concrete levende persoon worden voorgesteld, die in directe relatie staat met mens en wereld, die met mens en wereld te maken heeft en tevens mens en wereld met God verbindt. Christus heeft deze wereld naar waarde geschat, daarom ook kan de mens deze wereld van de materie zinvol bewerken. Dit kan de pragmatisch ingestelde Japanner aanspreken. Zo wordt ook voorkomen dat men in Japan de indruk krijgt dat het Christendom slechts een leer is over God, een leer die men mentaliter aanneemt maar geen verdere consequenties heeft op het brede maatschappelijke vlak waarop de Japanner actief is. En het is inderdaad ook zo dat de christenen dikwijls deze indruk geven. Een leer alleen spreekt de Japanners niet aan ; vandaar dat de Nieuwe Religies doctrine steeds binden aan actie. Vele Japanners vinden het Christendom onsympathiek en hebben er een afkeer van, omdat het weinig aandacht lijkt te schenken aan de dagelijkse dingen en het leven van elke dag. Het geeft de indruk sterk afstand te nemen van de wereld en de materie. Ook het Boeddhisme dat in zijn oorspronkelijke vorm de wereld en de materie vlucht, voelde hier een wrijving aan met de Japanse mentaliteit en paste zich aan ; het werd een binnenwerelds Boeddhisme. Het Christendom loopt gevaar door een te grote accentuering van de innerlijkheid, van de andere wereld, van het volledig losstaan van deze wereld, de Japanners maar weinig aan te spreken. Het moet, evenals de Japanse religies, recht doen wedervaren aan de materie en deze positief appreciëren. Het kan dat door te verkondigen dat God de schepper van alles is, dat Christus als historische persoon binnen deze wereld kwam en dat alle geschapen dingen goed zijn en goed moeten gebruikt worden. God is aldus ook de schepper van de mens ; de mens gaat van God uit, wordt door Hem in het bestaan geroepen, in het bestaan gehouden en bemind. Hij legt in het menselijke hart het verlangen naar de voor de Japanners zo belangrijke waarden van goedheid, schoonheid en waarheid. Deze waarden moeten gecultiveerd worden door de totale mens.

De mens mag niet voorgesteld worden als een dualistisch samenvoegsel van lichaam en geest, als twee van elkaar gescheiden dingen, die voorlopig aan elkaar gehecht zijn om bij de dood weer uit elkaar gerukt

te worden. De niet christelijke Japanners, aan wie dit dualisme vreemd is¹⁹², zouden dat helemaal niet verstaan. De mens is door God geschapen als een eenheid van ziel en lichaam, die elkaar helemaal doordringen en met elkaar in harmonie moeten staan. De moderne westerse theologie, die in haar reflectie nu ook meer vertrekt vanuit de mens, kan hier verrijkend werken. Het is dus belangrijk voor de verkondiger van het evangelie dat hij geen al te eenzijdige nadruk legt noch op het spirituele, noch op het materiele aspect van de mens. Een eenzijdig beklemtonen van het spirituele, alsof het moet behoed worden voor het materiele en voor de invloed van de wereld, kan de mens ertoe brengen dat hij zich afkeert van de waarden van het lichaam en van de materie; dat hij zich als het ware wegtrekt uit de wereld en als gevolg daarvan zich richt naar de stilte, het té wereldvreemde vrome, het zuiver binnenkerkelijke, de cultus en het sacrale, dat dan in tegenstelling gezien wordt tot het lichaam en het profane wereldse. Deze laatste krijgen dan een pejoratieve kleur.

In dezelfde context moet ook een soort dualisme vermeden worden dat zich uitdrukt in zinnen als: de zonde doodt de ziel, de ziel voedt zich met het lichaam en bloed van Christus, enz. We zouden dit ook als een vermomde vorm van materialisme van het Christendom kunnen opvatten. Hierover zegt Broekaert:

„Un frein est le soi disant *matérialisme* du christianisme. On cite par exemple des expressions comme le péché qui cause la mort de l'âme, se nourrir au corps et au sang du Christ. Le japonais a peine à admettre le dualisme corps-âme, et voit dès lors la «mort de l'âme» comme une dégradation interne du corps qu'il ne comprend pas bien. Pour lui, le mal sera plutôt une souillure, une maladie ou un parasite extérieur au corps. Mais qui ne voit qu'il rejoint en cela une tendance moderne en théologie, qui préfère voir l'homme dans son unité existentielle et présenter le péché comme une diminution de l'homme dans le dépassement de soi-même. (Et si le corps et le sang du Christ n'étaient qu'un hébraïsme pour indiquer le Christ vivant qui signifie et réalise sa présence parmi nous en nous offrant le pain et le vin eucharistique ?) Si j'insiste sur ce point, c'est parce que je crois que l'adaptation doit surtout se faire dans la présentation du donné chrétien sous une forme compréhensible et acceptable par le japonais, bien plus que dans l'adaptation de formes liturgiques ou architecturales.”¹⁹³

In Christus echter, die uitgaat van de Heilige God, en die zelf de

¹⁹² Cfr *supra*, pp. 308-310.

¹⁹³ Cfr Broekaert, *ac*, pp. 101-102.

Heilige bij uitstek is, heeft het sacrale zijn zichtbare intocht gedaan binnen deze wereld en de materie en zijn deze beide in het sacrale opgenomen. Daaraan hebben de Kerken in het verleden te weinig aandacht geschonken. Het Christendom werd eenzijdig voorgesteld als een zich kanten tegen de wereld. Deze tegenkanting o.m. vond haar uitdrukking in het accentueren van geboden en verboden. Daardoor groeide een ethisch en puriteins Christendom, kreeg het de naam *katai* (hard) te zijn, vijandig ten aanzien van het lichaam en de materie, de wereld en al wat die wereld bevat bv. de Japanse cultuur. Heel wat vroege bekeerlingen vielen daarom weg¹⁰⁴, omdat deze mentaliteit helemaal indruist tegen het Japanse aanvoelen. De Japanse christen moet er integendeel bewust van gemaakt worden dat lichaam, materie en wereld ook betrokken zijn op de waarden van schoonheid, goedheid en waarheid. Derhalve moet hij, zijn sociaal karakter indachtig, zijn binnenwereldse opdracht vervullen en middenin zijn eigen milieu gaan staan om het te helpen uitbouwen en tot ontwikkeling te brengen. Er kan dus moeilijk sprake zijn van het prediken van een over-individualistisch heil in het Christendom; daardoor wordt het sociale impact van de christen verzwakt en kan hij geen invloed laten gelden op de moderne maatschappij. De zeer pragmatisch en concreet ingestelde Japanner kan zich trouwens maar weinig gelukkig voelen met een passieve houding ten aanzien van deze wereld, maar is een zich engagerend mens. De christen moet dus ten volle delen in de medeverantwoordelijkheid voor zijn land en ook voor de hele wereld. In verband hiermee merkt Waldenfels op :

„Iets dergelijks geldt in Japan voor heel het politiek terrein, vooral voor de economische politiek en de behandeling van de sociale problemen. Zeker is in Japan het directe apostolaat belangrijk... Maar nog belangrijker is, dat de Kerk haar deel er toe bijdraagt, dat het Japan van nu de juiste houding vindt tegenover problemen

¹⁰⁴ In dit verband valt op te merken dat een negatief oordeel over het afvallen van sommige vroege bekeerlingen eigenlijk onrechtvaardig is. Om echte afvalligheid te bewijzen, moet men immers eerst kunnen aantonen dat er een echte bekering geweest is, die niet altijd samenvalt met de doop. Verschillende vooraanstaande Japanners hebben kennis gemaakt met het Christendom in een westerse, engels-talige, puriteinse vorm en in een gevoelsmatige sfeer. Hierbij waren deze mensen er zich niet van bewust dat zij door deze strenge, bijna cultuur-vijandige en extreem transcendente vorm van christelijke monotheïsme, noodzakelijkerwijze in botsing moesten komen met hun eigen cultuur en dat een echte bekering van hen een rationale confrontatie met hun eigen verleden meebracht. Ze konden derhalve op de duur moeilijk de botsing doorstaan en deze rationale confrontatie opbrengen. Immers, na enige tijd behaalde het emotionele monisme waarin God en mens één zijn weer de bovenhand; cfr. H. Waldenfels, *Het geestelijk klimaat van Japan en het christendom*, in: *Concilium*, II (1966), nr. 9, p. 160.

als ontwikkeling en onderontwikkeling, kapitalisme en socialisme, industrialisering, verhouding tussen traditionele en moderne cultuurgoederen. De Kerk moet leiders vormen voor de arbeidersbeweging, opkomen voor een rechtvaardige loonregeling, een woord spreken over bevolking- en gezinsplanning''¹⁹⁵.

Het Christendom moet bewijzen dat het de grondhouding van de intra-mundane belangstelling van de Japanners zo goed weet te appreciëren als de Shintô, het Boeddhisme en de Nieuwe Religies. Daarom heeft het ook redenen te over om haar sociale leer niet onder stoelen of banken te steken, maar zijn bijdrage te leveren op het domein van de maatschappijvorming. Het mag niet achterwege blijven daar waar andere religieuze groepen zoals vooral de Nieuwe Religies, en andere wereldbeschouwingen zoals het Marxisme, uitkomen voor hun ideaal van mens en wereld.

Nochtans is het ook zo dat hier de gulden middenweg moet bewaandeld worden. Het is bekend dat vooral de Nieuwe Religies bijna uitsluitend intra-mundaan gericht zijn. Het Christendom mag, zoals het niet mag toegeven aan een eenzijdige beklemtoning van het spirituele, zich niet te ver wagen op het terrein van het materiële. Ook hier liggen dus begrenzingen die door het evangelie aangebracht worden; ook hier zal in zekere mate een discontinuïteit tussen Christendom en de Japanse religies moeten uitgedrukt worden.

4. *Het vermijden van een té rationele benadering van Japan.* In dit hoofdstuk kwam het intuïtieve karakter van de Japanners herhaaldelijk ter sprake. Dit brengt ons tot het probleem van een verstaanbare verkondiging. Japanners zeggen dat de leer van het Christendom te diep, te dogmatisch, te klaar afgelijnd en te moeilijk is. Op anti-thetische wijze wordt dit soms uitgedrukt door de volgende uitdrukking: *Seiyô no risei, Tôyô no kanjô* — het Westen huldigt de rede, het Oosten de emotie. De taal waarin de Japanse religies zich uitdrukken is concreet, niet-discursief, symbolisch, poëtisch en niet strikt logisch (in westerse zin). Het dogmatisch vocabularium echter van het Christendom is rationeel, klaar, intellectueel, abstract, m.a.w. het is westers. Deze theologische taal vormt een moeilijkheid voor de Japanners: voor hen is het woord maar een van de vele middelen om de realiteit te benaderen. Hierover schrijft Shirieda:

„ ... on a souvent l'impression que les Occidentaux, soit en philosophie, soit en théologie, appuient trop sur les mots, les iden-

¹⁹⁵ Cfr. *ibid.*, p. 166.

tifiant presque à la réalité elle-même" ¹⁹⁶.

Vandaar ook het verwijt van de Japanners dat het Christendom een complex geheel is van ideeën ; het is een leer, maar geen leven. Wanneer men inderdaad te veel aandacht besteedt aan een exact omschreven taal, dan bestaat er een reëel gevaar dat de totale rijke werkelijkheid verminkt wordt. Terecht maakt Waldenfels hier de opmerking :

„Bovendien heeft de japper een uitgesproken gevoel voor de diepte die aan alles ten grondslag ligt en het mysterie daarvan. Hem zou dus het Christendom aanvankelijk nabij gebracht moeten worden als 'het door onvolmaakte woorden nooit uit te putten mysterie'. Het uitgangspunt zou het leiden naar het geheim moeten zijn" ¹⁹⁷.

Het evangelie met zijn beeldrijke parabels, zijn uitspraken over de liefde, de schoonheid van de natuur, de verhalen over de goedheid van Christus, wordt gecompliceerd zodra het in theologisch-westerse taal wordt omgezet. Het paradijselijk leven, voorgesteld als een eetmaal, overtreft in begripsvermogen alle theorieën over de visio beatifica ; een Christus die één persoon is maar twee naturen bezit, is een vreemd wezen, daar voor de Japanners de concepten persona en natura niet zo duidelijk zijn ; een Christus echter die liefde is spreekt aan. De theologische formulering van het Christendom in Japan is grotendeels gebaseerd op de scholastieke filosofie. Omdat nu echter de logica de wetenschap van de logos, van het spreken is, wordt ze noodzakelijk beperkt door het type van de taal. Tot voor korte tijd werd het christelijk denken bijna exclusief in westerse talen uitgedrukt. Dat bracht mee dat bepaalde christelijke begrippen onvertaalbaar zijn in niet-westerse talen. Thomas van Aquino was geniaal in het tot stand brengen van een synthese tussen het westerse denken en de geloofsinhoud. Een Japanse theoloog die in het Japans een synthese verwezenlijkt van het Japanse denken en de geloofsinhoud laat op zich wachten, hoewel reeds aanzetten en deelstudies tot stand gekomen zijn ¹⁹⁸.

Voor de Japanners is niets helemaal wit of zwart ; zij aanvaarden beide ; de westerse missionaris is meer geoefend in het maken van distincties en verschillen. Het scherp inkaderen van de religieuze waarheid maakt geen diepe indruk. Evenmin houden zij ervan dat het rationele en dogmatische denken gebruikt wordt om de dwalingen van het Boed-

¹⁹⁶ Cfr. Shirieda, SDB., *Le Christ face à mon ancien monde bouddhiste*, in: *Approche du Non-Christien. Rapports et Compte rendu de la XXXIXe Semaine de Missiologie*. Louvain, 1964, [Bruges, 1964], p. 154.

¹⁹⁷ Cfr. Waldenfels, a.c., p. 161

¹⁹⁸ Cfr. *supra*, Deel III, H. I en II

dhisme, de Shintô of het Confucianisme te weerleggen, zoals tot in het recente verleden zo dikwijls is gebeurd van de kant van de missionarissen. Aanvallen lanceren op de andere godsdiensten, waarbij men voorzien is van een heel arsenaal van wapens — in casu begrippen — die de andersdenkende niet eens of slechts onvoldoende kent, kan de aangevallene alleen maar perplex doen staan, omdat hij niet gewoon is zijn religieuze overtuiging scherp te formuleren. Zo wezen we er reeds op dat woorden zoals pantheïsme, atheïsme, quiëtisme, enz. niet zo direct duidelijk zijn voor de Shintoïst, de Zen-boeddhist of de Amidist. Maar al te dikwijls beweert men bv. dat het Zen-Boeddhisme door en door atheïstisch is omdat het geen exact omschreven begrip heeft van de Ultieme Realiteit die men in de verlichting ervaart.

Voor de Japanner is de religie niet in de eerste plaats een doctrine maar wel een Weg. Dat is precies de betekenis van de woorden Shintô, Butsudô en Judô, „de Weg der goden“, „de Weg van Boeddha“, „de Weg van Confucius“¹⁹⁹. Wat in Japan tot stand moet komen aan Christendom is dus niet zozeer een systeem maar een weg, een wijze van christelijk leven, een *hito no michi*, een „Weg voor de mens“. Dit vereist dat men zou komen tot een nieuwe formulering van het Christendom en van het christelijk leven voor Japan, waarbij rekening gehouden wordt met de Japanse non-cognitieve en non-conceptuele factoren in relatie tot het aannemen en het uitdrukken van de geopenbaarde waarheid. De non-cognitieve en non-conceptuele factoren hebben de Japanse levensstijl geschapen. Waarom zouden ze dus niet mogen meespelen in de christelijke levensweg? Aldus Spae:

„Il faut donc une présentation nouvelle de la vie et de la doctrine chrétiennes, qui se réconcilie avec une formulation moins cognitive et donc aussi moins « exacte » des vérités de la foi, au profit d'une approche plus intuitive et plus subjective“²⁰⁰.

In een Japanse theologie zal het accent meer moeten liggen op de totaliteit van het christelijk leven dan op een meticuleuze omschrijving van waarheden, meer op de dynamiek van de liefde dan op een veilig bezit van in traktaten vastgelegde dogmata. Daarom hoeven de dogmata niet te verdwijnen, maar opnieuw geformuleerd te worden naar oosterse gedachtenlijnen. In een Japanse theologie moeten samen met de objecti-

¹⁹⁹ Over de betekenis van de oosterse opvattingen over de "Weg", het *Tao*, in relatie tot het Christendom, cfr. MAURUS HEINRICHS, *Katholische Theologie und Asiatisches Denken*, Mainz, 1963, pp. 203-237.

²⁰⁰ Cfr. JOSEPH J. SPAE, C.I.C.M., *Vers une Évangélisation authentique. La condition pour le Japon: une théologie adaptée*, in: *Liberté des Jeunes Eglises Rapports, Echanges et Carrefours de la XXXVIIIe Semaine de Missiologie de Louvain* 1968, [Bruges, 1968], p. 150.

viteit ook de subjectiviteit, de intuïtie en de rede, de eerbiedvolle negatieve benadering van niet-weten ten aanzien van het mysterie en de affirmatie hun plaats vinden. Dergelijke theologie zou pas dan een echt Japanse stempel krijgen ; een daaraan aangepaste catechese zou een groot onbehagen bij de Japanse christenen zelf en veel onbegrip bij de niet-christenen opruimen en een heel stuk vreemdheid van het Christendom in Japan overstijgen. Het is niet de onvoorwaardelijke liefde die Christus eist, noch de opdracht Hem over de hele wereld te verkondigen die de Japanners er van weerhouden het Christendom te aanvaarden. Hun weigering ligt voor een groot deel in dat soort dogmatisme dat met alle geweld alle goddelijke realiteiten wil vatten en onwrikbaar gevat houden in exacte verbale formuleringen die voor hen ontoegankelijk zijn. Deze weigering ligt ook voor een groot deel in een Japanse afkeer voor de historisch gegroeide houding van het Westen, dat scrupuleus attentie geeft aan plaats en tijd, aan vers en hoofdstuk van de bijbel en dat na microscopisch onderzoek dikwijls alleen maar een skelet van de blijde boodschap overhoudt in plaats van meer aandacht te schenken aan de diepe betekenis van het heil dat plaatsgrijpt als een zeer intieme gebeurtenis binnen het menselijk hart waarin een liefhebbende God wordt gepercepteerd en aanvaard in een intuïtieve overgave.

Het uitwerken van een theologie die ernstig rekening houdt met de religieuze gronddimensies van de Japanners is een immens werk, maar ligt helemaal in de lijn van Gods positieve heilswil, die werkend aanwezig is in deze gronddimensies. De grote moeilijkheid ligt echter waar een christelijk verdisconteren van deze gronddimensies het wezen van het Christendom in gevaar brengt, want deze gronddimensies zijn ten dele ook onzuiver. Wie echter het geopenbaarde karakter van deze gronddimensies erkent, zal ook inzien dat daar de aanzet ligt voor een eigen Japanse authentieke theologie, authentiek in deze zin dat ze de boodschap van Christus trouw blijft. Vaticanum II vraagt naar het open maken van de wegen die leiden naar een diepere aanpassing binnen de hele omvang van het christelijk leven²⁰¹. Daaruit zal resulteren dat elke natie zal leren de boodschap van Christus op eigen wijze uit te drukken²⁰². Officiële aanmoedigingen zouden er sterk kunnen toe bijdragen dat men in Japan veel aarzelingen zou overwinnen om zich te bevrijden uit een te sterk vanuit het Westen geïnspireerde theologie en zouden ook meer ruimte scheppen voor pluriformiteit binnen de hele

²⁰¹ Cfr. *Decreet over de Missieactiviteit van de Kerk*, uitgave Katholiek Archief, Amersfoort, nr 22, pp. 67-69.

²⁰² Cfr. *Pastorale Constitutie over de Kerk in de Wereld van deze Tijd*, uitgave Katholiek Archief,, Amersfoort, nr 44, pp. 99-101.

Kerk. Men zou aldus Christus in Japan op een nieuwe creatieve wijze kunnen ontdekken en zijn boodschap van waarheid, goedheid en schoonheid als levensweg op eigen wijze kunnen verkondigen. Anders uitgedrukt: het Christendom zou beter kunnen indigeniseren, *dochaku-ka suru*. Deze indigenisatie maakt deel uit van de rijkdom van de volheid van Christus.

Tenslotte moeten we nog even wijzen op de moeilijkheden, verbonden aan de terminologie. Een groot aantal belangrijke zaken, die onmiddellijk betrekking hebben op fundamentele levensvragen van de mens zoals de oorsprong uit God, het wezen van de mens zelf, zijn levensdoel, het lijden, het geluk, de zonde, de dood, de opstanding, enz.²⁰³, hebben een gedifferentieerde betekenis naargelang de godsdienst waarin ze voorkomen. Hier zal een diepe studie en geduldige dialoog met de Japanse religies nodig zijn.

5. *Het Christendom en de Japanse natie.* De gronddimensie van de Japanners om zich te groeperen rondom een gelimiteerde sociale nexus is indicatief voor de opbouw van de eigen Japanse Kerk. We schreven reeds dat een geest van familisme, hoewel gecorrodeerd door de modernisering, nog doorleeft tot op onze dagen. Wat we constateerden in verband met de familie, de vroegere clan, de sociale groeperingen zoals een fabriek, een onderneming of een club, geeft in de grond hetzelfde fundamenteel verlangen weer van de Japanners om zich aaneen te sluiten in een gemeenschap. Het toont ons ook dat ze onbewust aanvoelen dat ze enerzijds geschapen zijn om te leven in een gemeenschap en dat anderzijds een leven in isolatie en afgeslotenheid hen niet kan voldoen²⁰⁴. Het Confucianisme heeft gedurende eeuwen gediend als regulator van de intermenselijke betrekkingen vooral in de verticale opbouw van de maatschappij, een opbouw die ook nu nog, niettegenstaande alle democratiseringstendensen, blijft doorwerken. Dit blijft de verder levende erfenis van het Confucianisme.

Tot nu toe heeft de geloofsverkondiger in Japan de mens veel te individualistisch benaderd. Vooral de missionaris, die zelf uit het individualistisch gerichte Europa en Amerika komt, zou hier moeten breken met de oude gewoonte over het christelijk leven te denken in termen van persoonlijk heil en zou het aan de Japanners moeten doorgeven in een echte ecclesiale context. De leer van het mystiek lichaam van Christus en van het volk Gods waarvan we allen deel uitmaken, zou een

²⁰³ Cfr. *Verklaring over de Houding van de Kerk ten opzichte van de niet-christelijke Godsdiensten*, uitgave Katholiek Archief, Amersfoort, nr 1, pp. 7-9

²⁰⁴ Cfr. Hammer, *o.c.*, pp. 162-163.

grotere aandacht moeten krijgen. Nadruk moet hier gelegd worden op de echte broederlijke gemeenschap, de solidariteit, de liefde en de wederzijdse verantwoordelijkheid van de christenen onder elkaar. Dat alles moet ook als een in verantwoordelijkheid opgevat getuigenis buiten de Kerkgemeenschap zichtbaar zijn. De niet-christelijke Japanners zullen immers de Kerk beoordelen naar de maatstaven waarover zij vanuit hun eigen traditie en concrete leven beschikken. Het oordeel over dit getuigenis naar buiten toe valt tot nu toe niet onverdeeld gunstig uit; men verwijt de Kerk immers dat ze een kaste is en een getto-mentaliteit bezit²⁰⁵. En dit ongunstig oordeel is niet helemaal onverdiend, de christenen zijn eigenlijk niet voldoende gesensibiliseerd om hun geloof uit te dragen.

Men zou kunnen zeggen dat de Japanners door hun toetreding tot de Kerkgemeenschap als het ware een nieuwe familie, een nieuwe sociale nexus vinden. Maar dit valt positief en negatief uit. Het valt positief uit in die zin dat de Kerkgemeenschappen inderdaad een familie-type vertonen en dat de christenen werkelijk de familie van de kinderen van God vormen en broeders zijn onder elkaar; maar het valt negatief uit in die mate dat ze de begrenzing van die familie onvoldoende verlaten om hun geloofsovertuiging door te geven m.a.w. ze blijven te sterk gecentreerd rond hun nieuwe sociale nexus. Boven merkten we reeds op dat het verkeerd is de christenen uit hun wereld weg te roepen naar een te sterke binnen-kerkelijkheid²⁰⁶. Nochtans valt er de laatste jaren toch ook vast te stellen dat de jongere christenen in de grotere parochies van de steden deze binnen-kerkelijkheid willen doorbreken tot grotere christelijke activiteit naar buiten toe.

In de schoot van de christelijke groepen zelf bestaat er een vrij hoge graad van loyaliteit ten aanzien van de christenen onderling en ten aanzien van de priester of de bedienaar. Naar echte Japanse gewoonte krijgt deze laatste vertrouwen en eerbied, die men in de gelimiteerde sociale nexus toekent aan de inspirerende leider; hij is het specifieke symbool van de groep, die kan rekenen op de toewijding van zijn christenen. Als dusdanig is hij ook hun vader, de *sensei* van de familie. Dat blijkt uit het feit dat de christenen in veelvuldig contact staan met hun priester. Ze komen hem raadplegen voor hun persoonlijke problemen, die daarom niet altijd op hun godsdienstig leven betrekking hebben. Dat doen ze niet om de priester genoeg te doen, maar omdat dit normaal is in een familie-type gemeenschap. Ook ten aanzien van elkaar nemen

²⁰⁵ Cfr. Joseph J. Spae, *Christianity Encounters Japan*, Tokyo, 1968, pp. 143-158 en 169-174.

²⁰⁶ Cfr. *supra*, p. 318.

ze verantwoordelijkheid op Anderzijds is het echter nodig dat men zich ernstig gaat bezinnen op het huidige parochiesysteem en dat men nagaat of het niet hoog tijd wordt de christenen uit de boven vermelde getto mentaliteit te bevrijden Waldenfels merkt hieraan refererend op, dat een eenzijdige beklemtoning van dit parochiesysteem op de duur in Japan een anachronistische indruk zou kunnen maken Misschien zou men de christenen meer moeten inspireren zich vanuit hun godsdienstige overtuiging metterdaad in te schakelen in het buiten-parochiaal vlak in de nieuwe gemeenschapsvormen zoals bv in de grote bedrijven, de clubs, enz ²⁰⁷

We hebben erop gewezen dat de opvatting over Japan als natie gegroeid is vanuit de gelimiteerde sociale nexus Elke Japanner is er fier op te behoren tot de natie In bepaalde tijden van de geschiedenis werd deze fierheid misbruikt en door de leiders van het land tot irrationele hoogte opgedreven De Japanse religies hebben eveneens steeds de nadruk gelegd op het belang van de natie Ook het Christendom moet hiermee rekening houden Immers de gronddimensies van waaruit de individuele Japanner leeft, weerspiegelen zich ook in het leven van de grote nationale gemeenschap Deze nationale gemeenschap constitueert een eigen identiteit midden in de andere Aziatische landen en de landen van de hele wereld Dat Japan de laatste eeuw een gemoderniseerd land is geworden en het impact van het Westen diep heeft ervaren, doet geen afbreuk aan die eigen identiteit Het nationaal bewustzijn is daarvan een waardevol aspect Daarom zal het Christendom aan de vragende Japanners duidelijk moeten maken hoe het zich verhoudt tot dit nationaal bewustzijn Dit lijkt ons in Japan een zeer delicate zaak te zijn nu bepaalde tendensen wijzen op een heropleving van het gevaarlijke nationalisme van vóór en tijdens de laatste wereldoorlog De beroering veroorzaakt door de vraag naar de nationalisatie van het Yasukuni-schrijn²⁰⁸ en de houding die de *Sôka Gakkai* aanneemt²⁰⁹, tonen duidelijk aan dat het hier gaat om een aangelegenheid die vele mensen bezig houdt Het zou verkeerd zijn indien het Christendom zich zou wagen aan een ongepaste inmenging in gevaarlijke politieke kwesties die voortkomen uit een oververhit nationalisme, maar toch moet het de gelovigen hierop een gezonde kijk bijbrengen Een voorzichtige en weldoordachte houding is hier geboden

De Kerk verkondigt het Christendom in het algemeen nog steeds te veel als onafhankelijk van enige nationale context, die nochtans zijn

²⁰⁷ Cfr Waldenfels *ac* p 158

²⁰⁸ Cfr *supra*, Deel II, H II, pp 88 89

²⁰⁹ Cfr *supra*, Deel I, H VII, p 272

eigen noden en rechtmatige aspiraties mag laten gelden. Niettegenstaande ze een groeiende belangstelling en bezorgdheid toont voor de nationale situatie waarin de christenen hun leven moeten leiden, ligt er in de verkondiging nog steeds een zware nadruk op de eisen die het geloof stelt aan de persoon met voorbijzien van de eisen van dat geloof van de persoon als lid van de natie. Nationale plichten hebben in het bewustzijn van de Japanners een hoge betekenis. Wanneer de Kerk dit aspect van de Japanse gronddimensies in haar theologie en in haar catechese niet betreft, loopt ze gevaar zichzelf verkeerd voor te stellen en de indruk te geven dat ze geen of te weinig consideratie heeft voor de particuliere problematiek van de natie. Ook hierin hebben de gelovigen en de aspirant-christenen leiding nodig en verwachten ze ook die leiding. Indien de Kerk deze consideratie wat meer deed uitkomen, dan zouden velen in Japan dat op grond van hun nationaal bewustzijn, graag verwelkomen. Het verdisconteren van deze nationale dimensie is immers in de grond een zaak van het bepalen van de christelijke verplichtingen ten aanzien van het vaderland en de eigen landgenoten. De volwassen, vragende Japanner wenst te weten wat het betekent een goed burger van zijn land te zijn. Met zijn westerse neiging naar het individualisme, accentueert de missionaris de verplichtingen van de christen te weinig in een communautaire context, die voor de Japanse psychologie van groot belang is. Branley drukt zijn opinie als volgt uit :

„By withholding the Church's real concern for particular theological guidance of the nation's practices and opportunities, we force the inquirer to decide on the Church's merits without any mention of what may appear to him as a critical issue. For this silence is easily interpreted as indifference, tantamount to ignoring their identity as a people”²¹⁰.

Derhalve heeft de Kerk een rol te vervullen in de Japanse natie en die rol heeft een redemptief karakter. De christelijke gemeenschap, die nu nog te zeer op zichzelf blijft toegeplooid, moet haar woord kunnen uitspreken ten aanzien van de nationale en communautaire problematiek. Deze nationale en communautaire problematiek moet vanuit het evangelie doorlicht worden.

De heropleving van een gevaarlijk en overhit nationalisme kan voor het Christendom problemen verwekken. Het Japan dat vernederd uit de tweede wereldoorlog kwam, heeft door zijn verrassend herstel opnieuw een eersterangsplaats ingenomen in Azië en in de wereld. Daardoor bewijst het dat het ook beseft dat een nationaal leven in insulaire vorm

²¹⁰ Cfr. Branley, *o.c.*, p. 221.

niet meer mogelijk is, maar dat het ook een rol te spelen heeft op het internationale vlak.

Hier moet de Kerk enerzijds haar universaliteit beklemtonen zonder daarbij de interdependentie tussen de verschillende volken te vergeten, die zij de boodschap van Christus aanbiedt. Hier rijst weer het probleem van de continuïteit en de discontinuïteit van het Christendom. Omdat ze als universele Kerk het nationale karakter van de vele volken transcendeert, kan ze tevens de nationale variaties tussen de particuliere Kerken affirmeren. In zoverre Japan zijn plaats opeist op het internationale vlak moet de Kerk haar universeel karakter affirmeren; in zoverre Japan tegelijkertijd houdt aan zijn nationaal bewustzijn, moet ook de Kerk dat nationaal bewustzijn eerbiedigen. Ook dat laatste is een echt aspect van de indigenisatie van het Christendom in Japan.

6. *Het Christendom en de Japanse moraal.* De moraal is een complex gegeven voor de observator en vormt een belangrijk probleem voor het Christendom.

Niettegenstaande de grote veranderingen die Japan gekend heeft vooral sinds de Meiji-restauratie, kan men constateren dat de Japanse moraal een eigen identiteit bewaard heeft; er bestaat een continuïteit tussen de moraal van het verleden en van nu, niettegenstaande accentverschuivingen. In een bredere context over de menselijke relaties in Japan waarin ook de moraal begrepen is, schrijft Basabe :

„... the most intimate of all human-relationship structures, as well as the mental structures of a concept of life, of work, of social distinctions and hierarchies; the concepts of responsibility and obligation; the concepts of nature, man, human happiness; and the spirit of resignation and acceptance of the fate imposed by nature — all have undergone only a few changes; they continue to be essential to the Japanese psychology and should be understood in order to appreciate present Japanese thought and behavior”²¹¹.

Het zondebesef is ondiep. Vanuit hun gronddimensies zien de Japaners zichzelf als goed. Ze aanvaarden hun natuurlijke disposities zoals ze zijn, strijden er weinig tegen en voelen zich ook niet geneigd tot strenge ascese. De Shintô leerde vanaf het begin dat zonde bestaat in een gebrek aan harmonie met de natuur, een gebrek dat kon worden goedgeemaakt door purificatieriten. Het Boeddhisme verdiepte wel dit

²¹¹ Cfr. Basabe, *o.c.*, p. 84; de auteur baseert zich op het werk van Nakane Chie, *Tate-shakai no Ningen Kankei (Menselijke Betrekkingen in een verticale Samenleving)*, [Tôkyô], 1967.

oppervlakkig zondebesef naar een verinnerlijking toe, maar wist tegelijkertijd de natuurlijke disposities van de mens te aanvaarden. Ook de Nieuwe Religies beklemtonen het goede in de mens. De morele interactie tussen mens en samenleving werd geregeld door het Confucianisme. Wat primeert is de harmonie tussen mens en natuur en tussen de mensen onderling.

Dit brengt mee dat het Japanse morele perspectief optimistisch is. Schoonheid en harmonie zijn voor de Japanners de kenmerken van de kosmos; deze kenmerken worden overgedragen op de mens in zijn totaliteit en moeten zich ook reflecteren in zijn gedrag. Het universum vindt zijn reflectie in de mens: zijn leven moet de kosmische harmonie en schoonheid weergeven. Zonde ontstaat daar waar de mens de schoonheid en harmonie niet realiseert.

Het Christendom mag de waarde niet ontkennen van een morele opvatting over het leven die de harmonie nastreeft en bekommerd is om de harmonische plaats van de mens binnen deze wereld en de samenleving. Dat deze bekommernis bij de Japanners aanwezig is kunnen we illustreren met enkele Japanse gezegden, die dit verlangen naar harmonie weergeven en als het ware de uitdrukking zijn van een levensfilosofie²¹²: *mi no hodo wo shire* — wees u bewust van uw plaats in het leven; *kurô wa hito ni tsukimono* — het lijden is onafscheidelijk van de mens; *tsuki ni murakumo, hana ni kaze* — de maan is bewolkt en de bloemen worden verstrooid door de wind; *ue wo miruna, shita wo miyo* — kijk niet naar wie boven u is maar kijk naar wie beneden u is. Deze gezegden zijn geen uitdrukkingen van bittere of gefrustreerde resignatie, maar wel van het verlangen in harmonie en overeenstemming te leven met wat wereld en leven bieden; zowel pijn als vreugde, sociale en economische positie te aanvaarden en tevreden te zijn is belangrijk; kortom de mens moet *kirei ni akirameru* — to resign with beauty — of vredevol en zonder bitterheid berusten.

De non-dualistische opvatting over de werkelijkheid en het gebrek aan metafysische diepte komen ook duidelijk tot uiting op het morele vlak. Er bestaat geen strikt onderscheid tussen goed en kwaad in de westerse zin van het woord; een menselijke daad is situationeel, pragmatisch, antropocentrisch en communair²¹³. Het gevolg daarvan is

²¹² Cfr. Basabe, o.c., pp. 82-85.

²¹³ Cfr. Joseph J. Spae, *Japanese Religiosity*, Tokyo, 1971, p. 45: "Metaphysical insights are few and unappealing... This lack of a metaphysical background and concern accounts for the fact that moral actions are seen as having a relative, not an absolute, value, and that no thorough distinction is drawn between good and evil".

dat de kijk van de Japanners op de moraal sterk immanent en intramundaan is. Het Christendom mag hier niet negatief over oordelen en de Japanners als amorele mensen bestempelen. Er zijn invloedrijke personen genoeg, die, hoewel niet-christen, hoogstaande idealen voorhiel- den. De Japanse geschiedenis is er vol van. Ook de niet-Japanse geschie- denis toont aan dat een hoog humanitair en idealistisch niveau kan wor- den bereikt zonder een beroep te doen op uitgesproken binding aan een religie. Misschien is het mede daarom dat de filosofen en de literatoren van het existentialisme zo gretig gelezen worden door de jonge Japanners. De ideeën van deze auteurs zijn zeer populair. Ze roepen in het bewustzijn van de Japanse universiteitsstudenten motieven op, die ver- want zijn met de traditionele loyauteit maar met de interessante accent- verschuiving dat deze loyauteit, fundamenteel gericht op het gezin, de familie en de natie, zich beweegt in de richting van een bekommernis voor de samenleving en de sociale rechtvaardigheid. Deze verschuiving werd verder ook beïnvloed door het Christendom. De contesterende hou- ding van de Japanse universiteitsstudenten kan mede verklaard worden door deze verschuiving²¹⁴.

De Japanse moraal concentreert zich sterk op het actuele, concrete probleem m.a.w. het is een moraal van het moment. Dit komt omdat de Japanners zo sterk intra-mundaan gericht zijn en zeer actief bezig zijn met deze wereld. De imperatieven van het dagelijks leven beïnvloe- den de morele inzichten. Het concrete leven is goed ; datgene wat dit concrete leven vandaag als taak eist, moet daarom ook gedaan worden. Wat vandaag goed is en de moeite waard nagestreefd te worden, wordt ook ten uitvoer gebracht en zal kort daarop de plaats moeten ruimen voor iets anders. In het huldigen van dit soort moraal van het moment ligt misschien een van de redenen van een onbwuste tegenstand tegen het Christendom. De moraal zoals ze door het Christendom voorgehou- den wordt, maakt op de Japanners de indruk een rigoureuus en onbuig- zaam karakter te hebben en instinctief verzetten zij zich tegen onwrik- bare morele normen, die naar hun oordeel de menselijke vrijheid weg- nemen. Het is de situatie die bepaalt wat moet gedaan worden en zich verzetten tegen de situatie met haar concrete opdracht is amoreel : het goede is het uitvoerbare, het menselijke.

Een belangrijk aspect van de Japanse moraal is de verhouding tussen het individu en de samenleving. Hoewel het persoonsbegrip geleidelijk begint door te dringen, is het nog steeds zo dat de gemeenschap een sterk overwicht heeft op het individu. De familistische trek is, zoals reeds een paar malen aangestipt werd, wel verzwakt, maar is nog steeds

²¹⁴ Cfr. *ibid.*, p. 46, nota 7.

levend. De Japanner blijft een mens die nog steeds bepaald is door de gelimiteerde sociale nexus. Een gezonde verhouding tussen individu en gemeenschap kan maar bereikt worden door een verdere evolutie van het persoonsbegrip. Hier heeft het Christendom zeker een taak.

Traditioneel wordt in de Japanse moraal de deugd gezien in relatie tot de samenleving. Basabe geeft hiervan enkele sprekende voorbeelden :

„It seems that according to the traditional Japanese morality, virtue is considered more of a relationship among men. Examples would be familial relations ; relations of loyalty toward the feudal lord, which, since the Meiji Restoration, have been transmuted into an absolute fidelity to the Emperor ; relationships arising from service to the community ; relationships of external gratitude with all those to whom some favor is owed, which is usually taken as a heavy and bothersome burden”²¹⁵.

De reden waarom de Japanners deze als voorbeelden geciteerde verplichtingen vanuit de traditie moeten onderhouden ligt in de *giri*. Men zou *giri* kunnen omschrijven als „the moral duty to always so behave oneself as never to elicit the criticism of others” of „the moral obligation to keep one’s reputation ever unsullied in front of others”²¹⁶. Deze *giri* is in de traditionele moraal het grote principe dat altijd moet gehuldigd worden en waarvoor de rest moet wijken. Alle andere verplichtingen zijn secundair. Contradictorische gedragswijzen van Japanners in het verleden zijn uit te leggen via de *giri* ; immers de veelvuldige relaties waartoe de mens verplicht is, kunnen gemakkelijk tot conflicten leiden. De oplossing is slechts te vinden door uit te maken welke relatie het dichtst bij de *giri* ligt. Maar door te voldoen aan de relatie die het dichtst bij de *giri* ligt, kan men niet voldoen aan de eisen van de andere relaties, waaraan eveneens moet voldaan worden krachtens dezelfde *giri*. Aan deze relaties werd in het verleden dan voldaan door *seppuku* of eervolle zelfmoord.

Deze opvatting over de moraal, gedomineerd door de *giri*, heeft de Japanners gebracht tot wat we noemden de situationele moraal : wat moet volbracht worden is de *giri*, de rest is relatief en elk menselijk handelen

²¹⁵ Cfr. Fernando M. Basabe, *Japanese Youth Confronts Religion. A Sociological Survey*, Tokyo/Rutland Vt, pp 144 en vlg

²¹⁶ Cfr. *l.c.* Basabe zelf baseert zich hier op de interpretatie van Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture*, London, 1947; in noot 50 merkt hij op dat als gevolg van het verschijnen van het werk van Benedict "... an enormous amount of discussion has taken place on the true meaning of the word *giri* and to what extent this *giri* represents one of the most typical and essential values in the Japanese culture and morality". In verband met deze discussie, cfr. ook Spae, pp. 99 en vlg

is goed of slecht naargelang de omstandigheden. Aldus wordt een contradictorische houding van de Japanners verklaarbaar. Enerzijds kunnen ze zeer zelfbeheerst zijn en bezitten ze een sterke controle over hun passies; anderzijds zijn ze weinig geneigd tot ascese. De contradictie is slechts schijnbaar. Zelfbeheersing wordt geregeld door de morele code, die gebaseerd is op de *giri*; maar als eenmaal aan de *giri* voldaan wordt kan men ruimte geven aan de natuurlijke disposities. Aldus zijn de Japanners geen puritanisten maar naturalisten. Ze passen zichzelf aan de natuur aan. De wet van de natuur is gebaseerd op een hiërarchie; deze hiërarchie manifesteert zich in de structuur van de samenleving, ze is aanwezig in het gedrag van het individu en in de natuurlijke fenomenen. Als aan die hiërarchie eenmaal voldaan is, is men vrij en kan men doen wat men wil en omgekeerd, als hogere plichten hun eisen stellen, vol doet men niet aan de passies.

In deze context moeten we refereren aan een ander probleem: als er zoveel nadruk gelegd wordt op de harmonische verhoudingen tussen de mensen, staan we hier dan niet met een zuiver uiterlijke moraal, die het innerlijke van de mens niet raakt of toch? Anders uitgedrukt: indien men tekort schiet ten aanzien van de intermenselijke verhoudingen, wat dan? Hier wordt de hele problematiek opgeroepen tussen schaamte en schuld. Roept het verkeerde handelen van de mens in de samenleving slechts schaamte op — in oosterse termen uitgedrukt: verliest de mens daardoor zijn „gezicht” — of is hij zich werkelijk van zonde bewust? Dit is een zeer controversieel punt met betrekking tot Japan: bestaat daar maar alleen een schaamtecultuur en geen schuldcultuur?

Sommige auteurs beklemtonen dat Japan alleen maar een schaamtecultuur zou bezitten. De implicaties voor het Christendom zouden hier zeer moeilijk zijn. Volgens deze auteurs zou de morele code in Japan alleen maar gedirigeerd worden door algemeen aanvaarde gewoonten, ceremoniën. Verkeerd zou slechts datgene zijn wat zichtbaar de harmonieuze relaties tussen de mensen stoort en direct afkeer oproept. Het zondeconcept zou aldus gebrekkig en rudimentair zijn en de Japanners zouden gedurende heel hun geschiedenis een onmacht aan de dag gelegd hebben om het probleem van het kwaad in zijn diepere dimensies te zien. Aldus Sansom²¹⁷. In dezelfde zin schrijft ook Tada Michitarô²¹⁸; de opinie van de anderen is de norm volgens dewelke het menselijk gedrag beoordeeld wordt:

²¹⁷ Cfr. George B. Sansom, *Japan. A Short Cultural History*, New York, 1943, p. 54.

²¹⁸ We verwijzen hier naar de tekst van Tada Michitarô, *Haji to Taimen* (*Schaamte en Eer*), in het Engels gecondenseerd door F. Uyttendaele, *Shame and Honor*, in: J.M.B., Vol. XVII(1963), pp. 665-668.

„People will laugh at you !... What are people going to say if I do this ? — Wil they not laugh at me when I say this ? We are always in fear of shame... We are surrounded by the eyes of shame”²¹⁹.

Tada beschrijft de Japanse moraal als een zuiver extrinsieke aangelegenheid, uitsluitend gebonden aan de opinie van diegene met wie men leeft in groep of in gemeenschap. Ook Ruth Benedicts oordeel gaat in dezelfde richting²²⁰.

Nochtans zijn er waarnemers van het Japanse leven die ontkennen dat Japan alleen maar een schaamtecultuur zou kennen. Spae meent dat een schuld implicerend zondeconcept in de literatuur en in de dagelijkse gesprekken van de Japanners wel te bespeuren valt²²¹. Kôsaaki Ma-saaki schrijft na een onderzoek van de Japanse geschiedenis in verband met de schuld :

„My direct purpose here has been to show how mistaken Ruth Benedict is in saying that Japanese culture is a shame-culture and not a guilt-culture. The Japanese do have a consciousness of guilt. It is the nucleus of Shinran's religion, and Shinran's sect, the Jôdo-shin sect, is the largest of all the Japanese sects of Buddhism”²²².

Het komt ons in ieder geval voor dat een eenzijdige beklemtoning van het probleem verkeerd is. Het ware beter niet met uitsluiting te werken maar met insluiting m.a.w. zowel het ene als het andere te aanvaarden. Dat schaamtegevoel een factor is in het Japanse morele leven, sluit daarom nog niet noodzakelijk de mogelijkheid van een innerlijk schuldgevoel uit. In ieder geval kan men bij de huidige Japanner zeker een schuldgevoel ontdekken. Vanuit de morele verwarring, ontstaan na de laatste oorlog, kan men tot op onze dagen zelfs een steeds verder gaande verschuiving naar innerlijkheid vaststellen die Basabe als volgt omschrijft :

„... the personal, inmost element of man, that element which makes him conscious of sin, is receiving increasing accentuation, at the expense of that other feeling of „shame behore others”²²³ en „... a new morality is emerging which, although it may appear superficial and without ideological consistency, embodies in itself

²¹⁹ Cfr. *ibid.*, p. 665.

²²⁰ Cfr. Benedict, *o.c.*, pp. 195-227.

²²¹ Cfr. Joseph J. Spae, C.I.C.M., *The Japanese Concept of Sin*, in: J M B., Vol. XIX (1965), p. 463

²²² Geciteerd door Spae, *Japanese Religiosity*, Tokyo, 1971, p. 105, nota 35.

²²³ Cfr. Basabe, *o.c.*, p. 73.

a universal human element very much in harmony with the intuitive-emotional character of the Oriental''²²⁴

Basabe noemt dit een „nieuwe' moraal, een benaming waarmee we niet akkoord gaan Immers, het gaat hier niet om een radicaal breken met het vanuit de gronddimensies van de Japanners opduikend moreel besef, maar een verdere evolutie daarvan De morele houding blijft eigenlijk dezelfde maar krijgt andere accenten, het gaat hier om een moreel inzicht dat praktisch is, dat het goede en het edele in de mens beklemt, dat de waardigheid van de mens die leeft in de gemeenschap en coëxisteert met de natuur, onderstreept Deze moraal is slechts nieuw in zoverre ze afstand neemt van de oude *giri* en in zoverre het innerlijke en persoonlijke element op de voorgrond treedt En dit laatste is zeker een positief punt Basabe concludeert

„We are of the belief that the concepts of individual and personal responsibility, true guilt morality, internal consciousness of sin, profound sincerity toward the dictates of one's own heart — all are essential elements of the moral conscience of a great majority of Japanese young men This leaves to a very low secondary level the notion of shame and loss of reputation before others which, after all, is not only a natural fear but something which everyone must have''²²⁵

We moeten hier opmerken dat Basabe zijn conclusies trekt uit een studie over de universitaire jeugd Derhalve moeten we voorzichtig zijn en niet te gemakkelijk veralgemenen Bij de oudere generatie zal het schaamteaspect van de moraliteit, voor een groot deel nog samenhangend met de *giri*, sterker blijven doorspelen Naargelang echter de oudere generatie verdwijnt, zal de afstand tussen schaamte en schuld meer verdwijnen en opgevuld worden in de richting van het schuldgevoel

Hier liggen kansen voor het Christendom De intermenselijke relaties, die vooral door het onbewust doorlevende Confucianisme beklemt en geregeld werden, kunnen gemetamorfoseerd worden tot christelijke harmonische verhoudingen tussen de mensen, gebaseerd op de waardigheid van de menselijke persoon Het ontwakend persoonsbegrip in Japan kan aldus positief bijdragen aan het tot stand komen van een christelijke moraal Het Christendom moet deze kansen grijpen en in haar onderricht het accent leggen op wat de mens in waardigheid doet groeien Het is trouwens opmerkelijk dat het Ministerie van Onderwijs in 1965 een rapport liet verschijnen over de *Kitasareru Mingenzô*, het

²²⁴ Cfr *ibid*, p 148

²²⁵ Cfr *ibid*, p 150

Beeld van de Ideale Mens, dat -- hoewel sterk bekritiseerd -- veel christelijke elementen bevat. De inhoud van het rapport toont aan dat de Japanse moraal meer en meer geconfronteerd wordt met elementen van christelijke oorsprong en dat ze deze elementen harmonieus opneemt. Het Christendom in Japan moet de diepere zin van de waardigheid van de mens doen uitkomen en daarbij verwijzen naar Christus, die ons het beeld toonde van de volmaakte mens, die tevens in harmonieuze relatie stond met zijn Vader en zijn medemensen. In Hem zal een oordeel moeten uitgesproken worden over sommige aspecten van de Japanse moraliteit, maar tevens zal in Hem de Japanse morele opvatting over de mens en de gemeenschap tot haar volle ontplooiing komen.

We hebben onze aandacht laten gaan naar enkele topics, belangrijk voor de uitbouw van een Japanse theologie en een Japans Christendom. Onze bedoeling daarbij was niet exhaustief te werk te gaan. We wilden alleen maar die gegevens aanduiden die voor de indigenisering van het Christendom in Japan op de eerste plaats in aanmerking moeten komen : de Godsopvatting, Christus, de mens in de wereld, het vermijden van een rationele benadering van Japan, de Japanse natie en de moraal.

We geven nu nog een korte samenvatting van dit derde en laatste hoofdstuk. Indigenisering van het Christendom in Japan kan slechts plaats grijpen wanneer men Gods impliciete aanwezigheid erkent in de religieuze gronddimensies waaruit de concrete Japanse religies gegroeid zijn. Deze gronddimensies, zoals ze nu beleefd worden en gestalte krijgen in de religies, leiden niet tot de ganse volheid ; ze zijn, hoewel onderhevig aan onvolmaaktheid en verminking van de kant van de mens, de aanzet tot het Christendom en vinden hun voltooiing in de expliciete verkondiging van de evangelische boodschap.

We bestudeerden deze religieuze gronddimensies in hun verschillende facetten en verdeelden ze in vier categorieën : de kosmische oriëntatie waarbij het Absolute verankerd ligt binnen deze fenomenale wereld, het gemeenschapsleven dat zich centreert rond een beperkte groep, de Japanner denkt niet in abstracte en rationele termen maar leeft veeleer vanuit de intuïtie, tenslotte de tendens tot assimilatie en combinatie. Samen genomen geven ze de religieuze totaalconceptie weer van het Japanse volk.

We gingen na, aan de hand van het eerste deel van ons werk, hoe de Shintô, het Boeddhisme, het Confucianisme en de Nieuwe Religies elk op eigen wijze inhaakten op deze gronddimensies en zich vanuit deze gronddimensies construeerden. Daardoor zijn ze echt Japans geworden, volledig geworteld in de Japanse grond.

Tenslotte gingen we de mogelijkheden na voor een geïndigeniseerd

Christendom. We gingen daarbij uit van de onder Gods openbaring staande religieuze gronddimensies en van de evangelische boodschap. We onderzochten en vergeleken enkele topics aanwezig én in deze dimensies én in het Christendom. We toetsten de topics van deze dimensies aan de evangelische boodschap en stelden continuïteit en discontinuïteit vast tussen beide. We noemden ze topics voor theologische concentratie. Ze zijn immers de aanzet tot een eigen Japanse theologie die ernstig rekening houdt met de totaliteit van de Japanse religiositeit en de mogelijkheid in zich draagt voor de overstijging van het dilemma.

NAAR DE OVERSTIJGING VAN HET DILEMMA DOOR DE INDIGENISERING VAN HET CHRISTENDOM IN JAPAN

Om dit derde deel en tegelijkertijd dit hele werk te besluiten gaan we nu de resultaten van ons onderzoek in enkele grote lijnen samenvatten.

In het eerste deel stelden we een onderzoek in naar *de houding van Japan ten opzichte van de andere godsdiensten in de loop van de geschiedenis*. Het is een houding van ontvankelijkheid en vlotheid, ze wijst op de aanwezigheid van een soepele en buigzame religieuze grondlaag met verschillende dimensies. Deze grondlaag ligt onder de concreet gestructureerde religies. In deze grondlaag heeft Japan vreemde religies en ideologieën opgevangen, aanvaard en getransformeerd. Dit is gebeurd volgens een proces dat we *japanisatie* genoemd hebben. Dit japanisatieproces kende zeven verschillende fasen. Zo ontstonden de Shintô — een mengsel van Japanse en continentale elementen, het Japans Boeddhisme, het Japans Confucianisme en tenslotte de Nieuwe Religies. Japan had daarbij het voordeel dat de van het Aziatisch continent komende religies en ideologieën zelf zeer soepel waren en zich gemakkelijk lieten inbedden in de religieuze grondlaag met haar dimensies. Japan stelt ook eisen aan de niet-Japanse religies: het eist transformatie, het transmuteert. Dit is een eerste vaststelling.

In het tweede deel onderzochten we *de houding van het Christendom ten opzichte van de Japanse godsdiensten*. Zowel in de *Kirishitan*-tijd als in de tijd van na de Meiji-restauratie tot nu stelden we vast dat het Christendom weerstand heeft geboden aan de eis van Japan tot transformatie. Het wilde zich niet laten inbedden in de soepele en buigzame religieuze grondlaag van Japan, het wilde niet het proces van japanisatie ondergaan. Het stelde zich negatief op en weigerde transformatie. Het wilde blijven zoals het was overgekomen uit Europa en Amerika. Slechts traag groeide het tot grotere openheid ten aanzien van Japan, maar deze openheid is nooit zo groot geweest dat het aanvaard werd als een Japanse religie. Daarom bleef en blijft het grotendeels onbekend, vreemd, westers en on-japans. Slechts op bijkomstige punten en randgebieden heeft het zich aangepast. Dit is een tweede vaststelling.

Het gevolg daarvan is een dilemma waarvan de twee polen zijn: *het huidige Christendom in Japan en het transformerende Japan zelf*.

Enerzijds is er het Christendom. Het kan in Japan blijven voortbestaan zoals het nu is . importartikel, westers, vreemd en on-japans. Het gevolg daarvan zou zijn dat het weinig toekomstmogelijkheden heeft, een kwijnend bestaan moet blijven leven, de Japanners niet aantrekt en uiteindelijk door het Japanse volk in zijn overgrote meerderheid afgewezen wordt Anderzijds is er Japan dat zijn eisen stelt aan het Christendom Het zal het Christendom slechts aanvaarden indien het zich bereid verklaart in de soepele religieuze Japanse grondlaag binnen te treden en zich laat transformeren Maar loopt het Christendom dan niet het gevaar daardoor zijn eigen identiteit te verliezen of komt de evangelische boodschap hier niet in het gedrang ?

Kan dit dilemma opgelost worden ? Ons antwoord is positief Christus heeft immers zijn boodschap niet alleen gebracht voor de mensen van zijn tijd of voor die van het Westen. Zijn boodschap heeft een universele draagwijdte ; derhalve is ze ook bestemd voor de Japanners van vandaag. We moeten dus wegen zoeken om het dilemma te overstijgen. Het probleem dat zich stelt is er een van theologische aard *· hoe het Christendom doen thuis-zijn in Japan zonder de evangelische boodschap te verminken ? Het antwoord op deze vraag is tevens de overstijging van het dilemma*

De wegen die men zoekt om het dilemma te overstijgen hebben we bestudeerd in het derde deel van ons werk. We geven hier de resultaten van onze bevindingen.

Missionarissen, zendelingen, Japanse priesters en predikanten zijn zich nu *bewust* geworden van dit dilemma. Dit is reeds een *positief* punt. Vanuit de bewustwording van het probleem ontstaat de *onrust*, die het zoeken naar de oplossing stimuleert.

Uit dit zoeken resulteerden bij enkele voorlopers reeds *pogingen om de weg op te gaan naar de overstijging van het dilemma. Welke zijn nu deze pogingen ?*

Langs de katholieke zijde van het Christendom stelden we twee soorten van pogingen vast. Enerzijds zijn er benaderingen die van partiele, interpretatieve en vergelijkende aard zijn ; ze zoeken naar mogelijkheden via de thomistische filosofie en de Japanse denkwijze, de psychologisch-gevoelsmatige structuur van de Japanners, de meditatie van het Oosten en de christelijke mystiek, de vergelijking tussen sommige punten van het Aziatisch denken en de katholieke theologie, de mogelijkheden aanwezig binnen sommige Japanse religieuze stromingen vooral de Zen. De namen verbonden aan deze pogingen zijn die van Pouliot, Rzepkowski, Kishi, Nebreda, Inoue, Dumoulin, Johnston en Heinrichs Anderzijds zijn er een paar meer globale pogingen om de christelijke boodschap te verwerken in de totaalconceptie van de Japanse religiositeit. Het zijn die

van Heinrichs met zijn schets van een theologie langs oosterse lijnen en die van Spae met zijn meer algemene studies van het Japanse leven. Aan de naam van Spae is ook een eerste poging tot Japans Kerk-zijn verbonden, de *tonarigumi*. Beide soorten pogingen vormen de eerste amorfe bouwstenen voor een eigen Japanse theologie en een eigen wijze van christelijk samenzijn. Alle pogingen samen om het dilemma te overstijgen zijn nog zeer onvolledig, men staat nog aan het begin. *De overstijging van het dilemma van katholieke zijde is nog geen feit*.

Langs de protestantse zijde van het Christendom staat men iets verder. Daar treffen we reeds vroeg twee figuren aan die het dilemma aanvoelden en wilden overstijgen. Uchimura Kanzô en Kitamori Kazô. Uchimura Kanzô kante zich zeer beslist tegen het westers Christendom. Hij ontwikkelde een theologie en een vorm van Kerk-zijn, de *Mukyôkai*, waarin Christendom en christelijke gemeenschap gezien worden als een vorm van spiritueel samenzijn, een verzameld zijn in de naam van Christus en met de bijbel als centraal gegeven. Opvallend is hier de afwezigheid van institutie, de groep gelovigen komt samen rond de *sensei*, die zijn reflecties op de bijbel doorgeeft. De theologie van Kitamori Kazô heeft echte Japanse accenten, hij verwerkt het smartelement in zijn gelovig denken, dit smartelement is ook aanwezig in het Japans Boeddhisme en in het Japans levensgevoel. Hij is ook een soort verbindingsfiguur tussen het Grieks, Duits (Lutheraans) en Japans theologisch denken. De Griekse theologie gaf te veel aandacht aan de objectieve zijde van het geloof en trachtte metafysisch na te gaan wie God is; de Duitse theologie gaf te veel aandacht aan de subjectieve zijde van het geloof: hoe kan de mens vóór God staan? De opdracht van Japan bestaat in het tot stand brengen van de verbinding tussen God en mens, dit gebeurt door de liefdevolle smart. Dit is volgens Kitamori de bijdrage van Japan tot de kwalitatieve formatie van het historisch Christendom. *Bij Uchimura en Kitamori heeft de overstijging van het dilemma van protestantse zijde een zekere vorm aangenomen. De meer recente benaderingen van het probleem van het dilemma getuigen van de onrust en het zoeken van de protestantse theologen, ze onderkennen het bestaan van het probleem, stellen en analyseren het, maar geven weinig concrete oplossingen. We stellen tevens vast dat op de achtergrond van hun denken een zekere vrees doorspeelt voor degeneratie van het Christendom door een té sterke binding van de christelijke boodschap aan het religieus eigene van Japan. Ariga stelt het probleem het scherpst: hij vraagt naar een dynamische in de diepte gravende indigenisering van het Christendom. Maar een feitelijke overstijging van het dilemma van protestantse zijde is er nog niet.*

De overstijging van het dilemma ligt de facto in de indigenisering

of de japanisering van het Christendom. Dat betekent in concreto de evangelische boodschap te laten leven vanuit de soepele en buigzame Japanse religieuze grondlaag met al haar dimensies. Dit veronderstelt dat men niet direct een Japans Christendom tracht uit te bouwen door aanpassing aan de nu bestaande gestructureerde Japanse religies. Men moet dieper doorboren naar *wat onder deze religies ligt.* Dan stoot men op de authentieke door en door Japanse religieuze grondlaag. Deze grondlaag in haar totaliteit en met al haar facetten staat impliciet onder Gods openbaring ; God is er werkend in aanwezig. Ze is echter ook onderhevig aan vermindering vanwege de mens. We hebben getracht deze grondlaag in haar verschillende dimensies uiteen te leggen. We hebben eveneens onderzocht hoe de religies en ideologieën door deze grondlaag zich lieten transformeren en hoe ze erop inhaakten. Daardoor ontstonden en groeiden de Shintô, het Japans Boeddhisme, het Japans Confucianisme en de Nieuwe Religies. Zij zijn geïndigeniseerd. Om dat te kunnen nagaan moesten we terugkeren naar het eerste deel van ons werk waar we de interactie bestudeerden tussen Japan en de godsdiensten en waar de dimensies of facetten van deze religieuze grondlaag zichtbaar werden. Tenslotte gingen we de mogelijkheid na hoe het Christendom evenals de andere religies zou kunnen indigeniseren. De enige mogelijkheid ligt hierin dat het evenals de andere religies en ideologieën *zou teruggrijpen naar deze religieuze grondlaag en zich zou uitbouwen naar de dimensies eigen aan deze grondlaag.* We gaven daarvan enkele voorbeelden of topics aanwezig én in die gronddimensies én in het Christendom. Het waren enkele sleutelpunten waarrond de religieuze totaalconceptie van de Japanners cirkelt. We noemden ze topics voor theologische concentratie. Ze geven de mogelijkheid tot diepere reflectie waaruit een eigen Japanse theologie tot stand kan komen die de religieuze totaalconceptie van de Japanners eerbiedigt, opneemt en expliciet christelijk maakt. We gaven slechts enkele aanzetten, belangrijke startpunten van waaruit de theologische reflectie zou moeten vertrekken en waardoor de overstijging van het dilemma mogelijk wordt. We bestudeerden en analyseerden deze topics in het licht van de evangelische boodschap. Daarbij stelden we continuïteit en discontinuïteit vast tussen Japan met zijn religieuze gronddimensies en het Christendom. De continuïteit moesten we vasthouden, uitzuiveren en verder opvoeren naar expliciet Christendom. De discontinuïteit moet eveneens uitgezuiverd worden en slechts afgewezen worden waar ze met de kern van de evangelische boodschap onverenigbaar is.

Deze theologische reflectie kan en moet leiden naar een echte Japanse theologie en een echte Japanse Kerk, een geïndigeniseerd of gejapaniseerd Christendom. Nu is het Christendom in Japan westers, import,

vreemd, on-japans. Japan zelf vraagt naar een diepgaande transformatie van elke religie die het land binnenkomt. Het vraagt dat ook aan het Christendom. Hier kan er gevaar bestaan dat het Christendom zijn eigen identiteit verliest. Het Christendom moet zich echter indigeniseren in de diepte van de Japanse religieuze grondlaag maar tevens de kern van de evangelische boodschap bewaren. Dus voor de overstijging van het dilemma zijn *twee bewegingen* nodig, de twee polen van het dilemma moeten naar elkaar toegehaald en samengesmolten worden : het Christendom moet zijn vreemdheid en on-japansheid laten vallen en zich naar Japan toebuigen, Japan moet de kern van de evangelische boodschap eerbiedigen. Aldus kan het dilemma overstegen worden. Het Christendom kan Japans en Japan kan christen worden. De evangelische boodschap is bestemd voor alle mensen, dus ook voor de Japanners. We mogen haar aan Japan niet onthouden. Zoals ze zich heeft ingebed in de joodse, Griekse en Romeinse wereld en is uitgegroeid in het Westen, zo kan ze zich ook inbedden in Japan en uitgroeien tot Japans Christendom via indigenisering.

We kunnen nu de cirkel sluiten. Vreemde religies en ideologieën werden Japans via het inhaken op de Japanse religieuze grondlaag ; dit toonden we aan in het eerste deel van ons werk. Het Christendom werd niet Japans omdat het niet inhaakte op deze grondlaag ; dit toonden we aan in het tweede deel van ons werk. Het Christendom kan en zal Japans worden indien het dit wel doet ; dit aan te tonen was de bedoeling van het derde deel van ons werk. Aan deze taak is men nauwelijks begonnen. Onze studie is van die aard dat ze een bijdrage wil zijn om de verwezenlijking van deze taak verder mogelijk te maken.

In de inleiding van dit boek stellen we de vraag waarom we het thema „Japan en het Christendom : naar de overstijging van een dilemma” willen behandelen (pp. XI-XV). In de loop van de geschiedenis zijn Japan en het Christendom tweemaal met elkaar gedurende een eeuw in contact geweest. De eerste maal gebeurde dit in de *Kirishitan*-tijd, die ongeveer samenvalt met de periode die ligt tussen de komst van Franciscus Xaverius in 1549 en de afsluiting van het land in 1639. De tweede maal gebeurde dit in 1859, het jaar van de aankomst van de eerste katholieke priester en van de eerste protestantse zendelingen na de heropening van het land. In beide gevallen kent het Christendom weinig succes. De *Kirishitan*-tijd liep uit op de uitwijzing van het Christendom. Het moderne Japan, dat zich vanaf de Meiji-restauratie opende voor het Westen, keert zich niet tot het Christendom ; men kan zelfs zeggen dat het een ingekapselde entiteit is midden de reusachtige moderne Japanse maatschappij. Dit gemis aan succes staat in de Japanse geschiedenis in schrille tegenstelling met het lot van de andere religies en ideologieën : de Shintô het Boeddhisme, het Confucianisme en de Nieuwe Religies. Zij zijn gemakkelijk aanvaard geworden ; het Christendom echter niet. Vandaar de vraag naar het waarom. Het beantwoorden van deze vraag is zeer belangrijk voor de toekomst van het Christendom in het land van de Rijzende Zon. In tegenstelling met de Shintô, het Boeddhisme, het Confucianisme en de Nieuwe Religies, die echt Japans gemeengoed geworden zijn, heeft het Christendom nog geen diepe wortels geschoten in de Japanse grond omdat het zelf daartoe nog geen voldoende pogingen gedaan heeft. Het is nog steeds geen Japans Christendom geworden maar het is een vreemde religie gebleven. We staan hier voor een dilemma met twee polen : Japan en het huidige Christendom. Enerzijds eist Japan dat het Christendom zich diepgaand zou laten transformeren zoals de andere religies en ideologieën gedaan hebben en waarbij ze door en door Japans geworden zijn ; daarbij kan het Christendom gevaar lopen de kern van de evangelische boodschap te verliezen. Anderzijds is er het huidige Christendom in Japan, een Christendom dat vreemd, westers en on-japans is. Hier ligt de kern van het probleem dat we in dit boek behandelen : bestaat er mogelijkheid om dit dilemma te overstijgen en waarin ligt die mogelijkheid ?

In het eerste deel handelen we over de houding van Japan ten opzichte van de andere godsdiensten in de loop van de geschiedenis. Eerst geven we enkele inleidende opmerkingen over de oorsprong van het Japanse volk en zijn cultuur (pp. 3-7). Daardoor willen we duidelijk maken dat Japan vanaf het begin een smeltkroes is geweest waarin velerlei culturele en raciale invloeden verwerkt zijn. Dit vroege Japan was bevolkt door vele clans of *uji* waaronder er één was, die een vage suprematie bezat ; het is de *Tennô*-clan of de imperiale clan.

Vervolgens geven we in zeven hoofdstukken weer hoe Japan zich gedragen heeft door de tijden heen ten opzichte van de andere godsdiensten. We bedoelen hier niet een gewone godsdienstgeschiedenis te geven. Ons hoofddoel is de wijze te bestuderen hoe Japan gereageerd heeft op de vele religieuze en ideologische invloeden die voortdurend in nieuwe golven binnendrongen. Daarbij stellen we vast dat het niet alles onvoorwaardelijk aanvaard heeft maar het nieuwe steeds op een eigen wijze heeft verwerkt en naar eigen modellen gestalte heeft gegeven ; Japan blijkt niet het land te zijn dat blindelings en zonder nadenken alles overneemt. Japan treedt ook kritisch en transformerend op vanuit inzichten die in het diepste van zijn hart verankerd liggen

In het eerste hoofdstuk reconstrueren we de vroege Shintô tot 522. We geven de elementen aan waaruit hij ontstaan is met als centraal begrip de *kami* (pp. 10-13). Daarna geven we de mythen die zich rond de *kami* geweven hebben : theogonische en kosmogonische mythen, de mythe van Amaterasu en Susa-no-ô en de twee cycli van dynastie-mythen (deze van Izumo en deze van de legitieme dynastie (pp 13-21) De legitieme dynastie is de Yamato-clan waarvan de macht gestimuleerd wordt door de incorporatie van andere clans en door immigranten uit Korea (pp 21-22) We geven een korte beschrijving van de vroege Shintô-cultus (pp 23-27) en van de charismatische gaven · het charisma van de keizer, van de priester en van de sjamaan; het sjamanisme is in Japan sinds oeroude tijden aanwezig (pp 27-29). Belangrijke gebeurtenissen zijn de feesten of *matsuri*, die in de loop van het jaar op regelmatige tijden gevierd worden (pp. 29-30). Een stichter, heilige boeken, een filosofisch en theologisch systeem en een morele code ontbreken (pp. 30-33) Tenslotte stippen we aan dat het hele complex van de vroege Shintô bestaat uit een fluctuerend geheel dat eigen is aan vele archaische volken en dat voortdurend doorkruist wordt door continentale invloeden (pp 33-35). De vraag of het Confucianisme (pp 36-40) en het Taoïsme (pp 40-42) vóór het Boeddhisme in Japan kwamen, laten we onbeantwoord. Wel zijn we geneigd aan te nemen dat na 500 een dunne bovenlaag van de bevolking met confuciaanse ideeën bekend geraakte en nemen we de mogelijkheid aan van taoistische invloeden op de vroege

In het tweede hoofdstuk bespreken we de eerste ontmoeting tussen de Shintô en het Boeddhisme (522-784). Vooreerst geven we de traditionele visie op het eerste Japans Boeddhisme (pp. 45-50) volgens welke het in 552 Japan zou zijn binnengekomen via een missie van de koning van Paekche (Korea) onder keizer Kimmei. Shôtoku Taishi zou dan de eigenlijke grondlegger zijn van het Japans Boeddhisme dat hij perfect zou gekend hebben. Vervolgens geven we een gecorrigeerde visie (pp. 50-60). Het wordt vanuit Paekche binnengebracht in 522 in de streek van Yamato door een groep zadelmakers waarvan de leider Shiba Tattô heet. Tussen de missie van de koning van Paekche en deze zadelmakers bestaat een causaal verband, deze missie komt in Japan in 538 onder keizer Senka. De leiders van de machtige Soga-clan krijgen toelating het Boeddhisme te beoefenen en langs hen dringt het door tot het keizerlijk hof. De oude Shintô ontmoet het Boeddhisme aanvankelijk niet in zijn totaliteit maar in de vorm van een beeld van *Maitreya*, dat beschouwd wordt als een nieuwe *kami* die bij de reeds bestaande gevoegd wordt. De rol van Shôtoku Taishi moet gereduceerd worden: zijn geloof is het verder doortrekken van dat van de Soga-leiders. Rond zijn dood evolueert het in de richting van de *Tusita*-hemel van het Maitreyanisme en in de richting van het *Sukhâvatî* of het Zuivere Land van het Amidisme. In de 7e en 8e eeuw groeit Japan naar een reformatie volgens Chinees model. Van overheidswege wordt een multireligieuze politiek gevolgd waarin de oude Shintô, het Boeddhisme, het Confucianisme en het Taoïsme hun plaats krijgen (pp. 66-70). Het Boeddhisme van de Nara-scholen, geïmporteerd uit het continent, is geconnecteerd met het keizerlijk hof en de adel (pp. 70-72) en spreekt het gewone volk niet aan (pp. 72-75). Het volksgeloof bestaat uit het oude *kami* van de *Shintô* en de nieuwe *kami* van het Boeddhisme en is doordrongen van sjamanistische en magische praktijken.

In het derde hoofdstuk behandelen we de religie van de Heian-tijd (794-1185). Twee grote scholen, geïmporteerd uit China, vormen een eerste poging tot popularisatie van het Boeddhisme; Saichô (Dengyô Daishi) begint de Tendai-secte in het kader van de Lotus-*sûtra* (pp. 78-82) en Kûkai (Kôbô Daishi) ligt aan de oorsprong van de Shingon-secte die de *Mahāvairocana sûtra* centraal stelt (pp. 83-88). Beide *sûtra* zien het Absolute verankerd binnen deze fenomenale wereld wat samenvalt met de Japanse visie op de wereld, zowel Tendai als Shingon aanvaarden dat de mens binnen dit leven het Boeddhischchap kan bereiken. In deze twee secten groeien Shintô en Boeddhisme samen tot een praktische coëxistentie (pp. 88-97). De Tendai ontwikkelt de *Sannô Ichijitsu-Shintô* en de Shingon de *Ryôbu-Shintô*. Beide vinden nadien in de

Kamakura-tijd (1185-1333) hun doctrinaire verantwoording via de *Honchi-suijaku*-theorie volgens welke elke *kami* een *suijaku* of manifest spoor is dat de oorspronkelijke boeddhistische godheid of de *honchi* in Japan heeft nagelaten om de mensen te bekeren tot het Boeddhisme. Aldus krijgt het bestaan van de Shintô-godheden een verklaring vanuit het Boeddhisme en ontstaat een ideologische samenvloeiing tussen beide religies; als organisaties echter blijven ze afzonderlijk bestaan. Onder-tussen dringt ook het Amidisme in Japan verder door (pp. 97-102)

In het vierde hoofdstuk behandelen we de religie van middeleeuws Japan (13e-16e eeuw) waarin de totale popularisatie van het Boeddhisme doorbreekt. De oude Nara-scholen, de Tendai- en de Shingon-secten zijn innerlijk leeg en corrupt geworden, maar enkele figuren trachten hervormingsbewegingen door te voeren (pp. 104-106). De grote hernieuwing echter wordt bewerkt door vijf figuren afkomstig uit de Tendai-richting; ze leidt tot de volledige doorbraak van het *Mahâyâna*, dat het heil voor iedereen openstelt. Hônen en de Jôdo-secte (pp. 106-110) propageren het Amidisme, dat nog verdiept wordt door Shinran en de Jôdo Shin-secte (pp. 111-119). In beide secten ligt de nadruk op de gelovige en dankbare aanroeping van de naam van Amida. Het Boeddhisme krijgt hier een sterk Japans accent; ingewikkelde doctrines en strenge ascese worden verdrongen door persoonlijke experientie, piëteit en intuïtie. Shinran laat eigenlijk slechts het geloof in Amida toe, maar aanvaardt dat de *kami* hun bescherming verlenen aan de volgelingen van de wet van Boeddha Nichiren en de *Hokke*-secte (pp. 119-125) verleggen het accent van Amida naar Boeddha en naar de Lotus-*sûtra* maar verwerpen de *kami* niet. In de *Hokke*-secte ontstaat ook de *Hokke-Shintô* met 30 beschermende *kami* voor de Lotus-*sûtra*. Daarbij is Nichiren een groot nationalist. Hônen, Shinran en Nichiren hebben de grootste bijval bij het gewone volk. De twee andere grote hervormers zijn de Zen-monniken Eisai en Dôgen (pp. 126-138). Eisai waaruit de Rinzaï-secte groeit, bewaart naast de Zen ook nog Tendai- en Shingon- en Amidistische elementen. Typisch voor de Rinzaï-secte is het streven naar de plotse verlichting door middel van de *kôan*. Dôgen daarentegen hecht meer belang aan de *zazen* om de verlichting gradueel te bereiken. Zijn leerlingen ontwikkelen de Sôtô-secte. De Zen-scholen hebben het meest bijval bij de *samurai*-klasse. Nadien verbindt de Zen zich ook met het uit China geïmporteerde Neo-confucianisme. Terwijl dit proces van popularisatie van het Boeddhisme volop bezig is, begint de Shintô op zichzelf te reflecteren (pp. 138-146). Zo wordt de *Honchi-suijaku*-theorie omgekeerd door Yoshida Kanetomo zodat de boeddhistische godheden de *suijaku* of de manifeste sporen worden van de oorspronkelijke *kami* of de *honchi*.

In een vijfde hoofdstuk analyseren we de religie van de Tokugawa-tijd

(17e-19e eeuw). Het Christendom treedt nu voor de eerste maal in contact met Japan (pp. 148-161), maar het is zo onbuigzaam tegenover de Japanse religiositeit dat het uitgestoten en vervolgd wordt. De christenen, die na de afsluiting van het land zonder priesters zijn, zien zich om hun leven te redden verplicht een uiterlijk compromis aan te gaan met de Japanse religies; dit uiterlijk compromis groeit stilaan naar een innerlijk compromis waardoor een mengeling ontstaat tussen Christendom, Shintô en Boeddhisme. Het Boeddhisme wordt tot staatsgodsdienst verheven (pp. 161-164) maar verwordt tot een instrument in de handen van de Tokugawa-*shôgun*; aldus komt het tot verstarring en uitholling. De *Kangaku* of de Chinese Wetenschap oefent in deze periode een diepe invloed uit op Japan (pp. 164-175). De *Kangaku* kan verdeeld worden in drie richtingen: het Neo-confucianisme van Chu Hsi of de *Shushi-gaku*, dat op bevel van het *shôgunaat* de zedelijke grondslag moest zijn van het landsbestuur en een dualistisch systeem was met een transcendent karakter; het Neo-confucianisme van Wang Yang-ming of de *Oyômei-gaku*, dat meer meditatief en intuïtief gericht was en beter paste bij het Japans karakter; de *Kogaku* (of *Fukko-gaku*), die direct terugging op de leer van Confucius en Mencius. De studie van het Confucianisme, van de geschiedenis en van de filologie leiden ondertussen naar een heropleving van de Shintô (pp. 175-184), maar in geconfucianiseerde vorm. Een exponent daarvan is Yamazaki Ansai met de *Suika-Shintô*, die voorhoudt dat de *kami* neerdalen (*suika*) om de mensen bij te staan. Verder wil men de Shintô in zijn oude glorie herstellen. Grote figuren zijn hier Motoori Norinaga met de *Fukko-Shintô* (Terug naar de Oudheid Shintô) als reactie tegen Confucianisme en Boeddhisme en Hirata Atsutane, die een zuiver Shintô-systeem wil uitbouwen. Maar de Shintô kan zich niet meer losmaken uit de buitenlandse religieuze en ideologische invloeden en het resultaat is een geëvolueerde Shintô, die sterk verschilt van de Shintô van de vroege tijden. Wanneer de Tokugawa-tijd ten einde loopt, ontstaan onder het gewone volk nieuwe religieuze groepen zoals de *Fuji-gemeenschap*, de *Kurozumi-kyô*, de *Misagikyô*, de *Tenri-kyô*, de *Konkô-kyô* en de *Konotabi-beweging*, die een multireligieus karakter vertonen (pp. 184-189). Ondertussen komt het Tokugawa-*shôgunaat* ten val onder druk van binnenlandse en buitenlandse krachten en breekt de Meiji-restauratie aan (pp. 189-194).

Het zesde hoofdstuk begint met de Meiji-restauratie in 1868 en eindigt in 1945. Bij het begin van de Meiji-restauratie komt het tot een scheiding van Shintô en Boeddhisme en wordt de Shintô de nationale religie met de verheerlijking van de keizer als centraal punt (pp. 201-210). Er ontstaat zelfs een vervolging van het Boeddhisme, die de weerstand van de bevolking oproept. Daarop wordt de Shintô gesplitst in de

staatsshintô (*Kokka Shintô*) die niet-religieus moet zijn en de sectarische Shintô (*Kyôha Shintô*), die een proliferatie van vele groepen kent. Deelname aan de riten van de staatsshintô wordt een vaderlandse plicht. Deze staatsshintô wordt door een oververhit nationalisme misbruikt om een soort van etnische en expansionistische idealen te voeden dat Japan regelrecht naar de tweede wereldoorlog leidt. Met de Meiji restauratie kreeg het Boeddhisme zware klappen te verduren (pp 210-216). Verward en uitgehold door zijn officiële positie in de Tokugawa-tijd, reageert het maar zwak op de nieuwe situatie. Het wordt aanvankelijk zelfs verplicht mee te helpen aan de verspreiding van de „Grote Leer” waarvan de bedoeling is de „Weg van de Goden” of de Shintô als leidend principe van de natie te verbreiden. Er komen echter al vlug wrijvingen met de Shintô en weldra kan het Boeddhisme weer zijn eigen weg gaan. Over het algemeen echter gehoorzaamt het gedwee aan de nationale politiek tot aan de capitulatie van 1945. Nochtans doet zich in het Boeddhisme een verwijding voor op het intellectuele vlak door het contact met het Westen en ondergaat het ook de invloed van het Christendom. Maar dit drong niet door tot de lagere klasse, die zich wendde tot populaire splintergroepen. Met de Meiji restauratie komt samen met de westerse invloed het Christendom voor de tweede maal Japan binnen (pp 216-220). Het plant zich over in zuiver westerse vorm en wordt daardoor een minderheidsreligie, die vreemd blijft aan het Japanse leven en te sterk westers gestructureerd is om in te groeien in de buigzame en soepele grondlaag van de Japanse godsdienstigheid. Het Confucianisme blijft zoals onder de Tokugawa tijd de ethische grondslag van de staat maar laat zich misbruiken in dienst van de staatspolitiek (pp 229-235).

In het zevende hoofdstuk bespreken we de naoorlogse religieuze situatie. De staatsshintô wordt afgeschaft, de Shintô wordt een gewone religie zoals de andere (pp 240-244). Maar de nostalgie naar de oude idealen om de Shintô centraal te stellen blijft voortleven. Als traditionele religie heeft hij in deze tijd met moeilijkheden te kampen, maar naar de geest leeft hij zeker voort. De gevestigde oude scholen van het Boeddhisme hebben ook hun problemen en moeten gereexamineerd worden (pp 244-250). Het grootste succes gaat naar de Nieuwe Religies, gegroeid uit het volksgeloof van de twee tijdspannen (pp 250-274). Ze vertonen een sterk multireligieus karakter en hebben ook een christelijke inslag. Het Christendom dat nu voor de eerste maal vrijheid kent, blijft een vreemde religie met weinig succes bij de massa (pp 274-282).

Uit dit eerste deel over de houding van Japan ten opzichte van de andere godsdiensten in de loop van de geschiedenis trekken we een conclusie, die we kunnen noemen: het buigzaam religieus Japan (pp 283-287). De houding van Japan toont aan dat op het godsdienstig vlak

vele en voortdurende veranderingen hebben plaatsgegrepen. De vlotheid waarmee dit gebeurt wijst op een zeer soepele en buigzame religieuze grondlaag met verschillende dimensies. Deze grondlaag ligt onder de gestructureerde religies. In deze laag heeft Japan de vreemde religies en ideologieën opgevangen en getransformeerd volgens een proces dat we Japanisering noemen. In dat proces hebben we zeven fasen onderscheiden. In het verloop van deze fasen komen tot stand : de Shintô of een mengsel van Japanse en continentale elementen, het Japans Boeddhisme, het Japans Confucianisme en de Nieuwe Religies. De religies en ideologieën die van het Aziatisch continent komen, zijn zelf zeer plooibaar en laten zich gemakkelijk transformeren. Elementen die minder buigzaam zijn, worden uitgestoten of sterven af. Het Christendom dat maar weinig buigzaam is, wordt uitgestoten in de *Kirishitan*-tijd en is sinds de Meiji-restauratie een ingekapseld geheel geworden. Japan stelt derhalve eisen aan de niet-Japanse religies : het eist transformatie.

In het tweede deel handelen we expliciet over de houding van het Christendom ten opzichte van de Japanse godsdiensten. Als inleiding stellen we de vraag : heeft het Christendom ingehaakt op de Japanse soepele religieuze grondlaag of niet ; anders uitgedrukt : is er een Japans Christendom tot stand gekomen zoals er een Japans Boeddhisme en een Japans Confucianisme tot stand gekomen zijn ? (pp. 5-6).

In een eerste hoofdstuk analyseren we de periode vanaf Franciscus Xaverius tot de Meiji-restauratie (1549-1868). Vooraf stellen we drie zaken vast (pp. 7-10) : een superioriteitsgevoel bij de Europese missionarissen ; een zeer enge opvatting over de heilsmogelijkheid van de niet-christen, het „*Extra Ecclesiam nulla salus*” en de waarde van de niet-christelijke religies waarin men hoogstens enkele punten kan ontdekken om aan te knopen voor verder onderricht in de christelijke leer ; een onvoldoende kennis van land, volk, cultuur en religies van Japan.

We vinden dit alles terug in zeven markante christelijke figuren, bij de ene meer en bij de andere minder. Deze figuren zijn : Franciscus Xaverius (pp. 10-14), Cosme de Torres (pp. 14-15), Balthazar Gago (pp. 16-17), Melchior Nunes Barreto (pp. 17-19), Francisco Cabral (pp. 19-21), Alessandro Valignano (pp. 21-27) en Fabian Fukan, een Japanse jezuïet (pp. 27-29). We behandelen dus ook een Japanner en precies Fukan, omdat met hem de Kerk reeds in de vervolging staat. Hun houding en geschriften zijn over het algemeen van polemische en apologetische aard. Dit komt het sterkst tot uiting bij Cabral ; een milder standpunt vinden we bij Xaverius en Valignano ; deze laatste voert zelfs een voor zijn tijd verregaande aanpassing van het Christendom door.

De reacties van de niet-christelijke Japanners blijven niet uit: aanvallen

van christelijke zijde roepen op tot defensie en tegenaanvallen. Dit blijkt uit de anti-christelijke literatuur : het relaas van het dispuut van Hayashi Razan met Fabian Fukun, getiteld *Hai-Yaso* (Anti-Jezus) (p. 30), de *Ha-Deus* (Anti-God) van Fabian Fukun geschreven na zijn apostasie (pp. 30-32), de *Taiji Jashû-ron* (Weerlegging van Slechte Dingen) van Sessô en de *Ha-Kirishitan* (Weerlegging van de *Kirishitan*) van Suzuki Shôsan (pp. 32-33), de *Kengiroku* (Onthulling van de Leugen) waarschijnlijk geschreven door een confucianist met de hulp van een afvallig missionaris (p. 33), de *Daigaku Wakumon* (Problemen in verband met de Grote Leer) van Kumazawa Banzan (pp. 33-34), de *Seiyô Kibun* (Aantekeningen over Dingen die ik hoorde over het Westen) van Arai Hakuseki (p. 34-35), de *Samidare-shô* (Mijmeringen gedurende de Vroege Zomerregen) van Miura Baien (p. 35) en de *Kirishitan Shûmon Raichô Jikki* (Het Ware Verhaal van de Komst van de *Kirishitan*) (p. 35-36). De argumenten, gebruikt in deze geschriften, komen alle op hetzelfde neer : het Christendom is tegen de Japanse religies, het bedreigt het bestaan van de natie.

Van het Kerkbeeld van de *Kirishitan* tijd bespreken we de negatieve en de positieve aspecten. Negatief (pp. 36-45) is de superieure houding van de missionarissen ten aanzien van de Japanse cultuur ; uitzondering hierop maakt vooral Valignano. Negatief is ook de polemische houding ten aanzien van de Japanse religies en het leven van de niet-christenen. Er is ook een te enge binding tussen de missie en de Europese grootmachten van die tijd, Spanje en Portugal. De spanningen tussen de missionerende orden onderling en de verdeeldheid tussen katholieken en protestanten werkt ook niet in gunstige zin. Negatief is de Kerk die tot stand komt in haar structuur, leer, liturgie en devoties : het is de Europese Kerk van de Barok-tijd. Amidistische vroomheid, tucht en intelligentie van de Zen, sociale ordening van het Confucianisme worden vervangen door Europese tegenhangers. Aanpassingen zoals die van Valignano, zijn, hoewel verregaand voor zijn tijd, slechts van externe aard. Christen worden betekent feitelijk een totale breuk met het verleden. Positief (pp. 45-47) is het groot zendingsbewustzijn van de missionarissen ; ze brengen de Japanners een boodschap : hoop op redding, aanbod van heil in sacramenten en devoties, de belofte van de hemel. De christenen reageren op eigen wijze op de boodschap met hun trouw. Confuciaanse loyaliteit wordt getransformeerd tot christelijke en authentieke Japanse trouw aan de christen *daimyô*, de missionaris en God. De Kerk van de *Kirishitan*-tijd was echter niet afgestemd op de totaalconceptie van de Japanners ; ze bleef vreemd aan de Japanse samenleving.

In het tweede hoofdstuk gaan we de houding na van de Katholieke

Kerk vanaf de Meiji-restauratie. Bij de buitenlandse missionarissen stelden we aanvankelijk een negatieve houding vast ; deze houding gaat stilaan over in een groeiende belangstelling en openheid bij een aantal intellectueel geschoolde mensen, die ernstig reflecteren over de concrete situatie van het Christendom in Japan (pp. 50-60). Vanaf de eeuwwisseling komt men tot het inzicht dat er voor vruchtbare missionering meer nodig is dan aanpassing aan de etiquette en dan het vermijden van aanvallen op de Japanse religies. Men ziet de noodzaak in van diepere studie ; aldus ontdekt men zeer positieve elementen in de Japanse religies en cultuur. Enkele opvallende namen zijn : Péri, Villion, Martin, Candau, Lasalle, Dumoulin, enz. Dat er echter door deze groeiende belangstelling en waardering een echte dialogale houding is ontstaan bij het merendeel van de missionarissen kunnen we nog niet onderschrijven.

De vijandige mentaliteit van de Japanners ten aanzien van het Christendom laat zich voelen tot aan het begin van deze eeuw ; nadien evolueert ze tot een vrij positieve stellingname nu (pp. 61-62). De groeiende openheid van de intellectueel geschoolde missionarissen wordt echter slechts schoorvoetend gevolgd door de Japanse katholieken (pp. 62-68).

Wat het Kerkbeeld vanaf 1868 betreft zien we een onvoldoende integratie van het Christendom in het eigene van de Japanse religieuze mentaliteit. Structureel gezien is de Kerk een vrij exacte weergave van de Kerk in het Westen (pp. 68-71). Aanpassingen aan de religieuze mentaliteit worden slechts langzaam doorgevoerd en raken alleen maar de randgebieden. Voorbeelden van onvoldoende integratie zijn de evolutie van de catechese (pp. 71-74), de liturgie (pp. 74-81), de architectuur (pp. 81-82), de deelname aan de gewoonten van de niet-christenen (pp. 82-89). De Katholieke Kerk is nog geen Japanse Kerk geworden (pp. 89-92) en wordt daarom door de Japanners ook niet aanvaard.

In het derde hoofdstuk ontleden we de ruim honderdjarige aanwezigheid van het Protestantisme in Japan. De buitenlandse zendelingen (pp. 94-129) hebben uit bezorgdheid om het woord Gods zuiver te bewaren zeer lang gewerkt met een cultuur-vijandige mentaliteit. Er zijn natuurlijk steeds mensen geweest, vooral langs de liberaal-protestantse kant, die begrip opbrachten voor het Japanse religieuze en culturele erfgoed. Maar aan positieve waardering van de niet-christelijke religies heeft het lang ontbroken. Nu echter is er de bewustwording van de noodzaak van een grotere openheid vast te stellen.

Evenals de katholieken weerstand ondervonden, moeten ook de protestanten aanvallen vanwege niet-christen Japanners verduren bij het begin van hun zendingsarbeid (pp. 130-131). Wat de protestantse Japanners betreft is het opvallend dat we een hele reeks van theologen aantreffen. Hun theologisch denken is echter westers en staat over het

algemeen huiverig voor een te sterke binding aan de Japanse cultuur, hoewel hier en daar Japanse accenten aanwezig zijn. De eerste bekeerlingen zien zoals hun buitenlandse leermeesters westerse beschaving en Christendom als identiek (pp. 131-132). Reeds vroeg komt de liberale theologie opduiken (pp. 133-141); we zien het ontstaan op het einde van de vorige eeuw en doorlopen tot in de jaren dertig. Belangrijke namen zijn : Yokoi Tokio, Kanamori Tsûrin, Ebina Danjô, Kagawa Toyohiko en de christelijke studentenbeweging ; alle vertonen ze Japanse accenten. Een overgangsfiguur tussen de liberale en de door Barth beheerste dialectische theologie is Takakura Tokutarô (pp. 141-143). Bekende figuren uit de dialectische theologie zijn Kumano Yoshitaka, Kan Enkichi en Otsuka Tetsuji (pp. 143-144). Het groeiend nationalisme zet het Protestantisme onder sterke druk waarvan het hoogtepunt bereikt wordt onder de tweede wereldoorlog (pp. 144-149). Er tekenen zich drie trends af : de geïapaniseerde theologie, de theologie van de twee Rijken die haar particuliere uitdrukking vindt in het Japans Barthianisme, en de theologie van de weerstand. De twee eerste geven ruimte aan harmoniseringspogingen met de staatsshintô. De naoorlogse theologie (pp. 149-152) doet aan zelfkritiek, bekritiseert ook Barth en tracht te komen tot een positieve benadering van de concrete problemen van het leven. Uitgezonderd de liberale theologie en enkele verregaande compromissen vóór en onder de oorlog, vertonen de Japanse theologen over het algemeen veel te weinig diep-Japanse trekken (pp. 152-153); vandaar nu de vraag naar een echte Japanse theologie.

Het Kerkbeeld kan in het kort als volgt getekend worden : westerse structuren (p. 154), vroege tekenen van nationalisme en vroege vraag naar onafhankelijkheid en naar self-supporting (pp. 154-158), denominationalisme (pp. 158-161), emotioneel, piëtistisch en ethisch karakter (pp. 161-163), grote activiteit buiten de strikt kerkelijke kaders (p. 163), concentratie in de steden bij de betere lagen van de bevolking (pp. 163-164), sterke inzet voor bijbelvertaling (pp. 164-165), westerse liturgie (pp. 165-166) en nu ook bij Japanse christelijke leiders het verlangen naar een eigen Japans Christendom (pp. 166-168). Evenals het Katholicisme is het Protestantisme een vreemde entiteit gebleven in de Japanse samenleving; de theologische depreciatie van de niet-christelijke religies laat zich veel te lang gelden.

Uit dit tweede deel over de houding van het Christendom ten opzichte van de Japanse godsdiensten trekken we een conclusie : het vreemde Christendom (pp. 169-174). Zowel in de *Krishitan*-tijd als in de tijd na de Meiji-restauratie stellen we vast dat het Christendom als geheel weerstand heeft geboden aan Japan. Daardoor is het er onbekend, het is vreemd, westers en on-japans. Het heeft weerstand geboden aan de

eis van Japan tot transformatie en heeft zich niet laten inbedden in de soepele buigzame religieuze grondlaag van Japan. Het wilde blijven zoals het was, geïmporteerd uit Europa en Amerika. Slechts langzaam groeit het nu tot grotere openheid ten aanzien van Japan, maar deze openheid is nooit groot genoeg geweest opdat het een Japanse religie zou kunnen worden. Daarmee is ook de inleidende vraag op het tweede deel van dit werk beantwoord : er is geen Japans Christendom tot stand gekomen.

Hier staan we opnieuw voor het centraal probleem van ons werk dat we reeds in het begin van deze samenvatting formuleerden : hier stelt zich een dilemma waarvan de twee polen Japan en het huidige Christendom zijn. Enerzijds is er Japan dat eisen stelt aan het Christendom ; Japan zal het Christendom slechts aanvaarden indien het Christendom een proces van transformatie wil ondergaan en bereid is binnen te treden in de soepele buigzame religieuze grondlaag zoals de andere religies en ideologieën gedaan hebben en Japans geworden zijn. Maar loopt het Christendom dan geen gevaar de kern van de evangelische boodschap te verliezen ? Anderzijds is er het vreemde Christendom ; het kan blijven voortbestaan zoals het nu is, maar dan is het veroordeeld vreemd te blijven, dan kan het zijn verlossende rol ten aanzien van het Japanse volk niet vervullen, dan zal het een kwijnend bestaan blijven leiden en tenslotte door de grote meerderheid van de Japanse bevolking afgewezen worden. De vraag is nu : bestaat er mogelijkheid dit dilemma te overstijgen en waarin ligt die mogelijkheid ?

In het derde deel van dit boek behandelen we dit probleem en trachten we te gaan naar de overstijging van het dilemma. Als inleiding geven we enkele beschouwingen over een sacraal of profaan Japan (pp. 177-183). Is Japan helemaal profaan geworden in de loop van zijn geschiedenis, dan is de toekomst van het Christendom zonder perspectieven. Wanneer we de twee termen „sacraal” en „profaan” scherp tegenover elkaar stellen en benaderen vanuit een westerse hoek, dan is Japan een profaan land : het staat onverschillig ten aanzien van ultra-mundane transcendente realiteiten. Daartegenover staat dat Japan steeds het Absolute verankerd heeft gezien binnen deze fenomenale wereld. Dus de vraag : „Is Japan profaan of sacraal ?” is te scherp. Men moet de beide adjectieven samennemen ; het is nu eenmaal zo dat voor de Japanner het sacrale en het profane elkaar doordringen. Zuiver westerse termen zijn hier niet van toepassing.

In het eerste hoofdstuk gaan we na of er pogingen zijn van katholieke zijde om het dilemma te overstijgen. We vinden inderdaad enkele figuren die over het probleem hebben nagedacht. We stellen enkele pogingen vast die we kunnen indelen in twee categorieën : partiële en meer globale. De partiële pogingen zijn eerder van interpretatieve en

vergelijkende aard (pp. 186-197). Men speurt naar de mogelijkheden in het thomisme en in de Japanse denkwijze. Aan deze benaderingen zijn de namen verbonden van Pouliot, Kishi en Rzepkowski. De beide laatsten geven daarbij speciale aandacht aan één punt binnen het Japanse denken : de Zen. Nebreda vraagt naar een diepere kennis van de Japanse religieuze eigenheid maar benadert ze te apologetisch en te negatief. Inoue bestudeert de psychologisch-gevoelsmatige structuur van de Japanner en betoogt dat het aanvaarden van een Christendom dat zich onafscheidelijk zou verbonden beschouwen met de westerse gevoelsmatigheid, de auto-destructie van de Japanner betekent ; derhalve vraagt hij naar diepgaande aanpassing. Dumoulin concentreert zijn aandacht op de vergelijking tussen de meditatie van het Oosten en de mystiek van het Westen, maar geeft slechts een waardevolle analyse. De beschouwingen van Johnston in verband met de Zen zijn van dezelfde aard. Heinrichs geeft een vergelijking tussen sommige punten uit het brede veld van het Aziatisch denken en de katholieke theologie. Typisch is dat verschillende auteurs gefascineerd blijken te zijn door de Zen alsof deze laatste vrijwel de enige Japanse religie is. Er zijn twee meer globale pogingen om de Japanse religiositeit in haar totaalconceptie te doorschouwen en te confronteren met het Christendom. Het zijn deze van Heinrichs met zijn ontwerp voor een systematische theologie langs oosterse lijnen en deze van Spae met zijn meer algemene studies over het hele domein van het Japanse leven (pp. 198-218). Beide soorten pogingen, de partiële en de meer globale leveren de eerste bouwstenen voor een eigen Japanse theologie. Spae heeft ook een eigen vorm van Kerk-zijn ontwikkeld, de *tonarigumi* (pp. 218-222). Alle pogingen samen om het dilemma te overstijgen zijn nog zeer onvolledig. De overstijging van het dilemma van katholieke zijde is nog geen feit.

In het tweede hoofdstuk beschouwen we de protestantse zijde van het Christendom. Daar staat men iets verder. Er is een vroege voorloper : Uchimura Kanzô met een eigen theologie en een eigen vorm van Kerk-zijn, de *Mukyôkai* (pp. 223-228). Uchimura verzet zich scherp tegen het westers Christendom. Hij ziet het Christendom en het Kerk-zijn als een spiritueel samenzijn zonder institutie, een samenzijn van mensen in de naam van Christus met de bijbel als centraal gegeven rond de figuur van de *sensei*. Er is ook nog Kitamori Kazô met een theologie die echt Japanse accenten draagt : de „Theologie van de Smart van God” (pp. 228-238). Hij verwerkt in zijn theologie het element van de smart van God, van de smart aanwezig in het Japans Boeddhisme en van de smart in het Japans levensgevoel zoals dit tot uiting komt in het klassieke drama. Hij wil tevens de brug slaan tussen de te objectieve Griekse theologie en de te subjectieve Duitse (Lutheraanse) theologie door een

Japanse bijdrage ; Japan moet namelijk God en mens verbinden in de liefdevolle smart. Bij Uchimura en Kitamori heeft de overstijging van het dilemma een zekere maar nog onvolmaakte vorm aangenomen : het eigene van Japan en het westers Christendom worden enigmatische bij elkaar gebracht. Verder zijn er nog de meer recente benaderingen van het probleem (pp. 238-258) : de Japanse theologen van vandaag erkennen het bestaan van het probleem, stellen en analyseren het, maar geven weinig concrete oplossingen. Op de achtergrond leeft een zekere vrees voor mogelijke degeneratie van het Christendom. Ariga stelt het probleem zeer scherp : hij vraagt naar een in de diepte doorborende indigenisering van het Christendom maar hij geeft aan deze indigenisering geen concrete gestalte. Derhalve is er ook van protestantse zijde nog geen echte overstijging van het dilemma.

In het derde hoofdstuk geven we dan onze eigen visie op de vraag of het dilemma kan overstegen worden en hoe dit kan gebeuren. Het kan overstegen worden door de universele boodschap van Christus te doen thuis zijn in Japan zonder de kern van diezelfde boodschap te verminken. De overstijging ligt de facto in de indigenisering of in de japanisering van het Christendom. Concreet betekent dit de evangelische boodschap te laten leven en opbloeien vanuit de soepele en buigzame religieuze Japanse grondlaag met al haar dimensies. Daarom moeten we niet trachten een Japans Christendom uit te bouwen door het Christendom in de eerste plaats aan te passen aan de nu bestaande concrete Japanse religies maar wel door dieper te graven naar wat onder deze religies ligt (pp. 259-266). Daar stoot men op de authentieke door en door Japanse religieuze grondlaag met al haar dimensies ; ze staat impliciet onder Gods openbaring. Ze is echter ook onderhevig aan verminking van de kant van de mens. We leggen deze grondlaag, die we in haar dimensies verspreid vinden in het eerste deel van dit werk, uit-een (pp. 266-272). Zo komen we tot vier soorten van dimensies : een kosmische oriëntatie waarbij het Absolute of het goddelijke zich manifesteert en verankerd ligt binnen deze fenomenale wereld en waardoor de belangstelling van de Japanner gericht is op de intra-mundane realiteit ; een tendens tot groepering rondom een gelimiteerde sociale kern ; een afkeer of moeilijkheid om zuiver rationeel en abstract te denken, gepaard gaande met een neiging tot intuïtie en emotie ; tenslotte een aanleg tot tolerantie en combinatie. Daarna tonen we uitvoerig aan hoe de Japanse religies en ideologieën zich door deze grondlaag laten transformeren en hoe ze op deze grondlaag inhaken (pp. 272-306). Ze worden geïndigeniseerd of ondergaan het proces van japanisering. Om dat te kunnen aantonen moesten we eveneens terugkeren naar het eerste deel van dit werk waar we de interactie bestudeerden tussen Japan en de

godsdiensien. Tenslotte gaan we de wijze na hoe de indigenisering of japanisering van het Christendom zou kunnen gebeuren (pp. 306-336). Dat is mogelijk omdat het Christendom, evenals de Japanse religies, kan teruggrijpen naar deze religieuze grondlaag en zich kan uitbouwen naar de dimensies van deze grondlaag. We geven enkele topics, aanwezig én in het Christendom én in die gronddimensies ; deze topics zijn sleutelpunten waarrond de Japanse religieuze totaalconceptie cirkelt. Ze zijn de aanzet voor een eigen Japanse theologie, die ernstig rekening houdt met de totaliteit van de Japanse religiositeit en het mogelijk maakt het dilemma te overstijgen.

De conclusie van het derde deel van dit werk geven we de titel : naar de overstijging van het dilemma door de indigenisering van het Christendom in Japan. Het is tevens de conclusie van het hele boek (pp. 337-341). Hier dringen we aan op een diepere theologische reflectie waaruit een echte Japanse theologie groeit met eerbiediging van de religieuze totaalconceptie van Japan. Zo wordt deze religieuze totaalconceptie zelf expliciet christelijk. We analyseren topics van de religieuze Japanse gronddimensies in het licht van de evangelische boodschap. We stellen continuïteit en discontinuïteit vast tussen deze topics en de evangelische boodschap. De continuïteit moet vastgehouden worden en tot vervulling gebracht worden, de discontinuïteit moet uitgezuiverd en alleen afgewezen worden waar ze met de kern van de evangelische boodschap onverenigbaar is. Dergelijke theologische reflectie leidt naar een eigen Japanse theologie, een eigen Japanse Kerk, een geïndigeniseerd Christendom. Zo wordt de overstijging van het dilemma mogelijk; de twee polen van het dilemma die nu tegenover elkaar staan, worden naar elkaar toegehaald en samengesmolten : het Christendom moet zijn vreemdheid en on-japans karakter verliezen en zich naar Japan toe buigen, Japan moet de kern van de evangelische boodschap eerbiedigen.

SUMMARY

In the introduction of this book the question is being asked why we want to treat of „Japan and Christianity : towards the overcoming of a dilemma” (pp. XI-XV). In the course of history Japan and Christianity have been in contact with each other two times for a whole century. The first time it occurred in the Christian Century, which practically made up the period between the arrival of Francis Xavier in 1549 and the country's closure in 1639. The second time in 1859 it started with the arrival of the first Catholic priest and the first Protestant missionaries after the country's reopening. Christianity was little successful at both instances. The Christian Century wound up by Christianity being expelled. Modern Japan which opened its doors for the West since the Meiji Restoration, does not adhere to Christianity ; it could easily be called a fenced-in entity within this large modern Japanese society. This failure of succeeding goes down in Japanese history in sharp contrast with other religions : Shintô, Buddhism, Confucianism and the New Religions. They have been very easily accepted, not Christianity. The big question is „why” ? An answer to this question will prove to be very important to the future of Christianity in the Land of the Rising Sun. While Shintô, Buddhism, Confucianism and the New Religions have become parts of Japanese life, Christianity so far has not been rooted in Japanese soil because it really did not try hard enough. It has never developed into a Japanese Christianity but has remained a foreign religion. We are facing a dilemma with two poles : Japan and today's Christianity. On the one hand, Japan claims that Christianity should accept a deep transformation as have accepted the other religions and ideologies that have become truly Japanese ; Christianity, however, could run the risk of losing the essence of the evangelical message. On the other hand, we are dealing with today's Christianity in Japan as strange, Western, and un-Japanese. It is the core of that problem this book is treating of : is it possible to overcome this dilemma and where to find this possibility ?

The first part treats of Japan's attitude towards other religions in the course of history. We start with a few introductory remarks on the origin of the Japanese people and its culture (pp. 3-7). We intend here to make clear that Japan from its very beginning, has been a melting pot of various cultural and racial influences. This Japan of early times

counted many clans or *uji*, while one among them would enjoy a vague supremacy ; it is the *Tennô*- or the Imperial clan.

The seven following chapters show us the attitude of Japan towards other religions from early times up to now. It is not our intention to offer a plain history of religion. The primary purpose is to study Japan's manner of reaction on many religious and ideological influences that used to invade the country repeatedly. We quickly learn that not all these influences have been absorbed inconditionnally, but new elements were integrated in a specific manner and molded after Japan's own models ; Japan does not absorb new elements in a blind and uncritical manner. It is also critical in transforming foreign influences.

In the first chapter we reconstruct early Shintô until 522. We indicate the elements of origin centralizing on the *kami* (pp. 10-13). Follow the myths surrounding the *kami* : theogonical and cosmogonical myths, the myth of Amaterasu and Susa-no-ô and the two cycles of the dynasty myths (those of Izumo and those of the legitimate dynasty (pp. 13-21). The legitimate dynasty is the Yamato-clan whose power is being stimulated by the incorporation of other clans and of immigrants from Korea (pp. 21-22). We briefly describe the early Shintô-cult (pp. 23-27) and the charismatic gifts : the charisma of the Emperor, the priest and the shaman ; shamanism has been present in Japan since ancient times (pp. 27-29). Important events are the festivities or *matsuri*, that occur throughout the year (pp. 29-30). A founder, holy books, a philosophical and theological system and a moral code are missing (pp. 30-33). Finally, we brief the complex of early Shintô which shows to be a fluctuating whole as found among most archaic peoples and which is being influenced continuously by continental elements (pp. 33-35). We do not answer the question whether Confucianism (pp. 36-40) and Taoism (pp. 40-42) entered Japan before Buddhism. However, we are inclined to accept that after 500 a thin layer of the population was acquainted with Confucian ideas and we also accept the possibility of Taoistic influences on early Shintô.

The second chapter discusses the first contacts of Shintô with Buddhism (522-784). We first consider the traditional opinion on the beginnings of Japanese Buddhism (pp. 45-50). According to tradition, Buddhism has been introduced in Japan in 552 through a mission of the Paekche (Korea) - King under Emperor Kimmei. Shôtoku Taishi would be the original founder of Japanese Buddhism which he must have known perfectly. We add a corrected opinion (pp. 50-60) to the first one. Buddhism came from Paekche and was introduced by a group of saddlers headed by Shiba Tattô in the Yamato region in 522. A causal connection exists between these saddlers and the mission of the Paekche-

King ; this mission arrives in Japan in 538 under Emperor Senka. The leaders of the mighty Soga-clan receive permission to practice Buddhism, and through them it finds its way to the Imperial Court. Ancient Shintô met first with Buddhism not as a whole but through an image of *Maitreya*, which is being considered as a new *kami*, added to the existing ones. The part of Shôtoku Taishi has to be reduced : his faith is the further development of the faith of the Soga-leaders. When he died, it evolved into the direction of the *Tusita* heaven of Maitreyanism and into the direction of *Sukkhâvatî* or the Pure Land of Amidism. During the 7th and 8th centuries Japan grows towards a reformation after Chinese model. The authorities are following a multireligious policy where early Shintô, Buddhism, Confucianism and Taoism are accepted (pp. 66-70). Buddhism as practised in the Nara-schools, is an import from China and is more related with the Imperial Court and the nobility (pp. 70-72), it does not appeal to common people (pp. 72-75). The common faith is made up of the ancient *kami* of Shintô and the new *kami* of Buddhism and shows shamanistic and magic practices.

The third chapter treats of the religion of the Heian period (794-1185). Two schools, imported from China, make up the first attempt of popularizing Buddhism ; Saichô (Dengyô Daishi) starts with the Tendai sect within the framework of the Lotus-*sûtra* (pp. 78-82) and Kûkai (Kôbô Daishi) is at the origin of the Shingon sect that centralizes on the *Mahâvarrocâna-sûtra* (pp. 83-88). Both *sûtra* consider the Absolute as anchored into this phenomenal world what coincides with the Japanese image of the world ; Tendai as well as Shingon accept the possibility for man to acquire Buddhahood in this life. In these two sects, Shintô and Buddhism grow together into a practical coexistence (pp. 88-97). Tendai develops *Sannô-Ichijitsu-Shintô* and Shingon develops *Ryôbu-Shintô*. Both will find later on their doctrinal justification in the *Honchi-suijaku*-theory during the Kamakura era (1185-1333). This theory claims every *kami* to be a *suijaku* or manifest trace of the original Buddhistic divinity or the *honchi* ; the *suijaku* have been given to Japan in order to convert people to Buddhism. This way, the existence of Shintô gods is being explained through Buddhism and an ideological merging of the two religions is being effected ; both religions however, keep their own identity as an organization and exist separately. At the same time, the influence of Amidism keeps increasing in Japan (pp. 97-102).

The fourth chapter brings us the religion of medieval Japan (13th-16th centuries) which has known the total popularization of Buddhism. The ancient Nara-schools, the Tendai and Shingon sects have become empty and corrupted within themselves but a few men put out efforts for a movement of renovation (pp. 104-106). However, the great renewal

is being achieved by five leading men of the Tendai school, it brings about the full break-through of *Mahâyâna* Buddhism, which claims salvation for everyone. Hônen and the Jôdo sect (pp 106-110) promote Amidism, which is deepened out by Shinran and the Jôdo Shin sect (pp 111-119). In both sects, the faithful and grateful invocation of Amida's name is being stressed. Buddhism gets a strong Japanese accent, complicated doctrine and strict ascetism are being pushed aside by personal experience, piety and intuition. Shinran only permits belief in Amida, however, he accepts the existence of the *kami* as protectors of the followers of Buddha's law. Nichiren and the *Hokke* sect (pp 119-125) move the accent from Amida to Buddha and the Lotus-*sûtra* but they do not reject the *kami*. In the *Hokke* sect, we find also the origin of *Hokke-Shintô* with 30 protecting *kami* for the Lotus *sûtra*. Nichiren, moreover, is a fervent nationalist. Hônen, Shinran and Nichiren are very successful with the common people. The two other famous reformers are the Zen monks Eisai and Dôgen (pp 126-138). Eisai, the father of the Rinzaï sect, preserves besides Zen also Tendai, Shingon and Amidistic elements. Aspiration towards sudden enlightenment through the *kôan* is typical for the Rinzaï sect. Dôgen, however, attaches more importance to *zazen* in order to achieve a gradual enlightenment. His disciples develop the Sôto sect. Zen schools are highly successful among the *samurai* class. Later on, Zen will be connected with Neo-Confucianism, imported from China. While this process of popularization of Buddhism is in full swing, Shintô starts reflecting on itself (pp 138-146). The *Honchi-suijaku* theory is thus being inverted by Yoshida Kanetomo, making the Buddhistic divinities *suijaku* or manifest traces of the original *kami* or the *honchi*.

The fifth chapter is an analysis of the religious ideas of the Tokugawa period (17th-19th centuries). For the first time, Christianity makes contact with Japan (pp 148-161), but being so inflexible towards the Japanese religious feeling, it is being expelled and persecuted. The Christians deprived from their priests, are obliged to make an external compromise with the Japanese religions in order to save their lives. This external compromise slowly develops into an internal compromise creating a mixture of Christianity, Shintô and Buddhism. The last one becomes the established religion of the state (pp 161-164) but deteriorates into an instrument of the Tokugawa *shôgun*, it ends in rigidity and emptiness. *Kangaku* or Chinese Science has a deep influence on Japan during this period (pp 164-175). *Kangaku* can be divided into three schools. The first one is Chu Hsi's Neo-Confucianism or *Shushî-gaku*, the government commands it to be the moral basis of the state, it is a dualistic system with a transcendent character. The second one is Wang Yang-ming's Neo-Confucianism or *Oyômei-gaku*, which is more of a meditative

and intuitive kind and also more fitting to the Japanese character. The third one is *Kogaku* (or *Fukko-gaku*), which directly falls back upon the teachings of Confucius and Mencius. Meanwhile, the study of Confucianism, history and philology lead to a revival of Shintô (pp. 175-184) but in a Confucianistic sense. An exponent of Confucian Shintô is Yamazaki Ansai with *Suika-Shintô*, which holds the *kami* to descend to the earth in order to assist people. There is also an endeavor to restore Shintô to its old glory. Great men of this movement are Motoori Norinaga with *Fukko-Shintô* (Back to Antiquity Shintô) as a reaction against Confucianism and Buddhism and Hirata Atsutane, who intends to build up a pure Shintô-system. Shintô, however, can no longer dissociate itself from foreign religious and ideological influences and the result is an evolved Shintô, quite different from that of ancient times. By the end of the Tokugawa period, new religious groups come into existence among the common people : we have the *Fuji-community*, *Kurozumi-kyô*, *Misagi-kyô*, *Tenri-kyô*, *Konkô-kyô* and the *Konotabi-movement*. They have a multireligious character (pp. 184-189). Meanwhile, we witness the fall of the Tokugawa *shôgunate* under the pressure of internal and foreign powers and we approach the days of the Meiji Restoration (pp. 189-194).

The sixth chapter commences with the Meiji Restoration in 1868 and ends in 1945. The beginning of the Meiji Restoration is marked by the separation of Shintô and Buddhism, and Shintô reigns as the national religion focussing on the glorification of the Emperor (pp. 201-210). Buddhism is even being persecuted ; this fact calls for the resistance of the people. Finally, Shintô splits into State Shintô (*Kokka Shintô*) which has to be non-religious and into Sect Shintô (*Kyôha Shintô*) which knows a proliferation of many groups. Participating at the rites of State Shintô becomes a patriotic duty. This State Shintô, being abused by a fanatic nationalism to foster a kind of ethnic and expansionist ideals, is conducive to the second world war. The Meiji Restoration gave a serious blow to Buddhism (pp. 210-216). Emptied through its official position during the Tokugawa period, it reacted very poorly to the new conditions. In the beginning it is even forced to cooperate in spreading the „Great Doctrine” that aims to promote the „Way of the Gods” or Shintô as the leading principle of the nation. Very soon frictions arise with Shintô and Buddhism can go its own way. In general, however, Buddhism is very subdued and obedient to the national politics until the 1945 capitulation. On the intellectual level, Buddhist doctrine broadens through Western contacts and Christian influences but this does not reach the lower class, which adheres to popular split groups. The Meiji Restoration sees the second entry of Christianity into Japan together with Western influence (pp. 216-229). It is presented and established in

pure Western patterns and becomes a minority religion, strange to Japanese life and with strong Western structures, that cannot be integrated into the flexible and supple bottom layer of the Japanese religiosity. The same as during the Tokugawa period, Confucianism is yet the ethical foundation of the state but is being abused to serve politic aims (pp. 229-235).

The seventh chapter discusses the postwar religious situation. State Shintô is disestablished (pp. 240-244). The desire, however, to keep the old Shintô ideals is still alive. As a traditional religion, it meets with great difficulties nowadays but its spirit is still there. The established old schools of Buddhism also have their problems and have to be revised (pp. 244-250). Most successful are the New Religions that grew out of the common people's faith during the two previous periods (pp. 250-274). They show a strong multireligious character and have also a Christian flavor. Christianity which for the first time enjoys full freedom, is still a foreign religion and is not successful with the masses (pp. 274-282).

The conclusive title we can draw from this first part — it gave us Japan's attitude towards other religions in the course of history — could be : a flexible religious Japan (pp. 283-287). Japan's attitude proves the occurrence of many and continuous changes on religious level. The flexibility that went along with it, points out to a supple and soft religious bottom layer with various dimensions. It is into the depth of this basic layer that Japan has received and transformed foreign religions and ideologies and has modelled them in a way we call japanization. We have divided the process of this japanization into seven phases. In the course of these phases come to life : Shintô or a mixture of Japanese and continental elements, Japanese Buddhism, Japanese Confucianism and the New Religions. The religions and ideologies originating from the Asiatic continent, are themselves very flexible and are easily transformed. Elements that are less flexible, have been repelled or died out. Christianity which showed to be unflexible, has been repelled during the Christian Century and has become a closed up system since the Meiji Restoration. Thus, Japan makes demands upon non-Japanese religions : it wants transformation.

In the second part we treat explicitly on the attitude of Christianity regarding the Japanese religions. We start with the introductory question whether Christianity has taken root in the Japanese flexible religious layer or not ; in other words : has a Japanese Christianity been realized as there has been realized a Japanese Buddhism or a Japanese Confucianism ? (pp. 5-6).

The first chapter is an analysis of the period from Francis Xavier until the Meiji Restoration (1549-1868). We predetermine three elements

(pp. 7-10) : a superiority complex among European missionaries ; a very narrow-minded opinion on the salvation of non-Christians, the „Extra Ecclesiam nulla salus” and the value of non-Christian religions wherein only a few points of contact can be found in order to pave a way to further instruction of the Christian doctrine ; a poor and insufficient knowledge of country, people, culture and religions.

We can trace all this in seven outstanding Christian figures in various degrees. They are : Francis Xavier (pp. 10-14), Cosme de Torres (pp. 14-15), Balthazar Gago (pp.16-17), Melchior Nunes Barreto (pp. 17-19), Francisco Cabral (pp. 19-21), Alessandro Valignano (pp. 21-27) and Fabian Fukun, a Japanese Jesuit (pp. 27-29). We include a Japanese and precisely Fukun because in his days the Church is already being persecuted. Their attitude and writings are usually of the polemic and apologetic type. Cabral is their champion : Francis Xavier and Valignano are milder ; the last one was ahead of his time trying for a far-reaching adaptation of Christianity.

Non-Christian Japanese do not fail to react : attacks from Christian side call forth defence and counterattacks. This can be demonstrated by the antichristian literature : the account of a dispute between Hayashi Razan and Fabian Fukun, called *Hai-Yaso* (Anti-Jesus) (p. 30), the *Ha-Deus* (Anti-God) by Fabian Fukun and written after his apostasy (pp. 30-32), the *Taiji Jashû-ron* (Refutation of Evil Things) by Sessô and the *Ha-Kirishitan* (Refutation of *Kirishitan*) by Suzuki Shôsan (pp. 32-33), the *Kengiroku* (Disclosure of Falsehoods) probably written by a Confucianist with the assistance of an apostate missionary (p. 33), the *Daigaku Wakumon* (Certain Questions concerning the Great Learning) by Kumazawa Banzan (pp. 33-40), the *Seiyô Kibun* (Records of Things heard about the Occident) by Arai Hakuseki (pp. 34-35), the *Samidare-shô* (Musings during the Early Summer Rain) by Miura Baien (p. 35) and the *Kirishitan Shûmon Raichô Jikki* (True Account of the Arrival of *Kirishitan*) (pp. 35-36). The arguments used in these writings all boil down to the same : Christianity is against the Japanese religions, it is a menace to our nation.

The image of the Church during the Christian Century is being discussed with its negative and positive aspects. The superior attitude of the missionaries towards Japanese culture is negative (pp. 36-45) ; Valignano is an exception. A negative aspect is also the polemic position regarding Japanese religions and the way of life of non-Christians. Another element are the strong ties between the mission and European powers of those days, Spain and Portugal. Tensions between the religious orders and division between Catholics and Protestants did not work in favor of the image of the Church either Structure, doctrine, liturgy and

devotions of the Church are also negative : it is the European Church of the Baroque period. Amidistic piety, Zen discipline and intelligence, social organization of Confucianism are replaced by European counterparts. Adaptations, as done by Valignano and far-reaching in that time, only scratch the surface. To become a Christian means really a total denial of the past. A positive element (pp. 45-47) is the zeal of the missionaries ; they bring a message with great conviction : they offer the Japanese new hope for salvation, the saving power of sacraments and devotions, and everlasting life. Christians react to the message in their own way by their fidelity. Confucian loyalty is transformed into a Christian and authentic Japanese loyalty to the Christian *daimyô*, the missionary and God. The Church of the Christian Century, however, did not fit in with the totality of the Japanese religious background ; she was a foreign element in Japanese society.

In the second chapter we examine the attitude of the Catholic Church since the Meiji Restoration. At first we notice a negative attitude among foreign missionaries ; this attitude evolves into a growing interest and openness among some scholars who make serious reflections on conditions of Christianity in Japan (pp. 50-60). Since the turn of the century, missionaries started to realize that fruitful missionary work requires more than adaptation to etiquette and avoiding attacks on Japanese religions. A necessity for more intensive study is felt ; very positive elements are detected in Japanese religions and culture. Some famous names are : Péri, Villion, Martin, Candau, Lasalle, Dumoulin, etc. But we cannot vouch for it yet that this growing interest and respect among missionaries has so far created a real attitude of dialogue.

The hostile mentality of the Japanese against Christianity is being felt until the beginning of this century ; follows an evolution into a fairly positive attitude (pp. 61-62). The increasing open mentality of the intellectually trained missionaries does not meet with too much enthusiasm among Japanese Catholics (pp. 62-68).

Concerning the image of the Church, we have witnessed during the last century a lack of integration of Catholicism in the proper religious mentality of the Japanese. As an organization the Church is a fairly exact replica of the Western Church (pp. 68-71). Adaptations to the religious mentality are rather slow moving and remain marginal. Examples of insufficient adaptation are the evolution of catechesis (pp. 71-74), liturgy (pp. 74-81), architecture (pp. 81-82), participation in the customs of non-Christians (pp. 82-89). The Catholic Church so far is not yet a Japanese Church (pp. 89-92) and as such is not accepted by the Japanese.

The third chapter discusses the hundred years' presence of Protes-

tantism in Japan. The foreign missionaries (pp. 94-129), in their efforts to preserve the word of God in all its purity, have long labored with a mentality hostile to Japanese culture. Some liberal-minded Protestants of course were able to show more understanding for the Japanese religious and cultural heritage. In general however, positive estimation of non-Christian religions has been missing for long. Now the missionaries are getting conscious of the necessity for more open-mindedness.

Protestants as well as Catholics had to endure attacks of non-Christian Japanese at the beginning of their missionwork (pp. 130-131). As far as the Protestant Japanese are concerned we find a surprising number of theologians. Their theological way of thinking, however, is Western and takes a rather hesitating attitude toward implants on Japanese culture, although some Japanese accents are present. The first converts consider Western civilization and Christianity as identical and so do their foreign teachers (pp. 131-132). Liberal theology comes to the surface quite early (pp. 133-141); it originates at the end of the previous century and stays alive until the thirties. Important names are : Yokoi Tokio, Kanamori Tsûrin, Ebina Danjô, Kagawa Toyohiko and the Student Christian Movement ; they all show Japanese accents. The transition figure between liberal and dialectical theology is Takakura Tokutarô (pp. 141-143). Noted personalities of dialectic theology which is dominated by Barth, are Kumano Yoshitaka, Kan Enkichi and Otsuka Tetsuji (pp. 143-144). Growing nationalism with its climax during the second world war, weighs heavily on Protestantism (pp. 144-149). Three tendencies develop : a Japanized theology, a theology of the two Realms with its particular expression in Japanese Barthianism, and a theology of resistance. The two first tendencies leave room for efforts of harmonizing with State Shintô. Postwar theology (pp. 149-152) is self-critical, criticizes Barth and looks for a positive approach to the concrete problems of life. Except for liberal theology and a few far-reaching compromises before and during the war, the Japanese theologians in general show very few deep Japanese characteristics (pp. 152-153); hence the claim for a real Japanese theology now.

A brief summary of the image of the Protestant Church in Japan : Western structures (p. 154), early signs of nationalism and early claims for independence and self-support (pp. 154-158), denominationalism. (pp. 158-161), emotional, pietistic and ethical character (pp. 161-163), broad activities outside the Church's framework (p. 163), concentration in the cities among the better classes (pp. 163-164), strongly committed to the translation of the Bible (pp. 164-165), Western liturgy (pp. 165-166) and now among Japanese Christian leaders the desire for a genuine Japanese Christianity (pp. 166-168). Protestantism as well as Catholicism

is still a foreign entity in Japanese society; the theological depreciation of non-Christian religions has lasted too long.

From this second part on the attitude of Christianity towards the Japanese religions we conclude : a foreign Christianity (pp. 169-174). During the Christian Century and from the time of the Meiji Restoration we see Christianity as a whole in opposition to Japan. This is the reason of its being unknown, it is foreign, Western and un-Japanese. It resisted Japan's demands for transformation and has not permitted to be embedded in the flexible religious basic layer of Japan. It wanted to remain unchanged, an import from Europe and America. The growing process of opening up for Japan is going in slow pace, but so far it never was open enough to become a Japanese religion. Here we can give an answer to the introductory question of the second part : has a Japanese Christianity been realized ? The answer is : no !

So we are facing again the central problem of our book, which we formulated at the beginning of this summary : we are dealing with a dilemma whose poles are Japan and today's Christianity. On the one hand, we have Japan making its demands ; Japan will only accept Christianity if it is willing to go through a process of transformation, if it is willing to enter into the flexible and supple religious layer as has been done by the other religions and ideologies. But does this not endanger Christianity of losing the core of the evangelical message ? On the other hand, we have a foreign Christianity ; it may go on to keep existing as it is with the result that it will be condemned to remain a strange body in Japanese society and that it will not be able to fulfill its salvific task for the Japanese people. It will slowly wane and be rejected by the majority of the Japanese. We ask ourselves : can this dilemma be transcended and where are the possibilities ?

The third part of this book treats of this problem and we aim to overcome this dilemma. In the introduction we give some considerations on a religious or a secularized Japan (pp. 177-183). If in the course of its history, Japan has grown completely secularized, then Christianity's future is without perspectives. If we make a sharp confrontation between the two terms „religious” and „secularized” and approach them the Western way, Japan appears as a secularized country : it is indifferent to ultra-mundane transcendental realities. There is however the contrasting fact that Japan has always seen the Absolute as anchored in this phenomenal world. The question whether Japan is a religious or a secularized country, is too sharp. Both concepts have to be taken together; it is a fact that for the Japanese the sacred and the profane are interwoven. Pure Western terms cannot be applied here.

In the first chapter we examine whether efforts have been made by

the Catholic side of Christianity to overcome the dilemma. We find indeed some people that have reflected on the problem. The efforts can be divided into two categories : partial ones and global ones. The partial efforts are rather of the interpretative and comparative type (pp. 186-197). There is a research for possibilities in Thomism and in the Japanese way of thinking. These efforts or approaches are linked with the names of Pouliot, Kishi and Rzepkowski. Kishi and Rzepkowski pay special attention to one particular point of Japanese thinking : Zen. Nebreda asks for a deeper understanding of the Japanese religious mentality, but his approach is too apologetic and negative. Inoue studies the psychological and emotional structure of the Japanese and argues that the acceptance of a Christianity, unseparately linked to a Western way of thinking and feeling, would mean self-destruction of the Japanese; thus he requests a thorough adaptation. Dumoulin concentrates on the comparison between Eastern meditation and Western mysticism but only gives a valuable analysis. Johnston's reflections on Zen are of the same type. Heinrichs compares between some points of the large field of Asiatic thinking and Catholic theology. It is typical that many authors seem fascinated by Zen as if it were the only Japanese religion. There are also two more global efforts to get down to the Japanese religiosity in its totality and to confront it with Christianity. The first one is worked out by the same Heinrichs who made an attempt at a systematic theology along Eastern lines of thought : the second one is furnished by Spae who made more general studies of all that entails Japanese life (pp. 198-218). Both kinds of efforts, the partial ones and the global ones, make up the first stones for a Japanese theology. Spae has also developed an indigenous form of Christian Togetherness, the *tonarigumi* (pp. 218-222). All efforts together to overcome the dilemma are still very incomplete. The Catholic side has not yet transcended the dilemma.

In the second chapter we look at the Protestant side of Christianity. The Protestants are somewhat more advanced. There is one early bird : Uchimura Kanzô with an original theology and an original form of Christian Togetherness, the *Mukyôkai* (pp. 223-228). Uchimura objects very strongly to a Western Christianity. He sees true Christianity and real Christian Church-life as a spiritual togetherness without institution, a community of people together in Christ's name around the person of the leader, the *sensei* ; the *sensei* explains the Bible which occupies a central place. There is also Kitamori Kazô and his theology with strong Japanese accents : the „Theology of the Pain of God" (pp. 228-238). He brings together in this theological thinking God's own pain, the pain-element in Japanese Buddhism and pain in Japanese life as expressed in classical tragedy. At the same time, he wants to make the bridge

between the too objective Greek theology and the too subjective German (Lutheran) theology by a Japanese contribution ; Japan's task is to bring God and man together through loving suffering. With Uchimura and Kitamori the dilemma is overcome in a certain but imperfect way ; Christianity and Japanese mentality are brought into contact with each other in some degree. There are also the more recent approaches to the dilemma (pp. 238-258) : the Japanese theologians of today recognize the existence of the problem, they analyse it but give very few concrete solutions. A certain fear for a possible degeneration of Christianity is still alive. Ariga puts the problem in sharp terms : he demands a thoroughgoing indigenization of Christianity but does not give it a concrete shape. Thus the Protestant side has not either transcended the dilemma.

In the third chapter we give our own answer to the question whether the dilemma can be solved and how it can be done. It can be solved by bringing home in Japan the universal message of Christ without mutilating its core. Overcoming the dilemma requires in fact the indigenization or japanization of Christianity. In reality, it means that the evangelical message must live and grow out of the flexible religious Japanese soil with all its dimensions. Therefore we must not try to build up a Japanese Christianity by adapting in the first place to the existing Japanese religions, but we must dig deeper and find what lives beneath them (pp. 259-266). There we hit the authentic subterranean stream of Japanese religiosity, that fundamental religious layer or soil in all its dimensions ; it has implicitly its origin in God's revelation ; however, it is also subject to human mutilation. This layer or soil which we find in its various dimensions over the first part of this book, is now being explained (pp. 266-272). We distinguish between four kinds of dimensions : a cosmic orientation in which the Absolute or divine is manifested and anchored within this phenomenal world and by which the interest of the Japanese goes to the intra-mundane reality ; a tendency to group around a limited social core ; an aversion for and difficulties with purely rational and abstract thinking together with an inclination to intuition and emotion ; finally a tendency to tolerance and combination. We then demonstrate at length how Japanese religions and ideologies are transformed by this basic layer and how they take root in it (pp. 272-306). They become indigenized and undergo the process of japanization. In order to prove this, we had to return to the first part of this book where the interaction between Japan and the religions is studied. We finally examine the manner how indigenization or japanization of Christianity could be effected (pp. 306-336). This can be done because Christianity, as well as the Japanese religions, can go back to this religious bottom layer and unfold itself along the lines of the dimensions of that same

layer. We give a few topics present in Christianity and in these fundamental dimensions ; these topics are keystones around which the Japanese religious total conception circles. They are starting-points for an indigenous Japanese theology that takes into serious account the totality of Japanese religiosity and makes it possible to overcome the dilemma.

The conclusion of the third part of this book is titled : towards the overcoming of the dilemma through indigenization of Christianity in Japan. It is also the conclusion of the whole book (pp. 337-341). Here we urge for a deeper theological reflection from which grows a real Japanese theology respecting Japan's religious conception in its totality. Consequently, this religious total conception itself becomes explicitly Christian. We analyse topics of Japan's religious basic dimensions, confronting them with the evangelical message. We notice continuity and discontinuity between both. The continuity must be preserved and brought to fulfilment ; the discontinuity must be purified and only rejected when reconciliation with the core of the evangelical message is not possible. Theological reflection of this kind must lead to a real Japanese theology, a real Japanese Church, an indigenized Christianity. Thus, the overcoming of the dilemma is within reach ; the two opposite poles of the dilemma are being brought together and merged : Christianity must lose its foreign and un-Japanese character and bend to Japan, Japan must respect the core of the evangelical message.

BIBLIOGRAFIE

GEBRUIKTE AFKORTINGEN

- A.A.S. *Acta Apostolicae Sedis.*
- Anthr. *Anthropos. Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde.*
- Ep. Xav. *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque ejus scripta. Nova editio ex integro refecta textibus, introductionibus, notis, appendicibus aucta. Ediderunt G. Schurhammer S.I. et I. Wicki S.I., Romae, 1944-1945, 2 tomi.*
- H.M. *Het Missiewerk. Nederlands Tijdschrift voor Missiewetenschap.*
- I.R.M. *The International Review of Missions.*
- J.M.B. *The Japan Missionary Bulletin.*
- M.B. *Missionary Bulletin.*
- M.N. *Monumenta Nipponica.*
- N.Z.M. *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft.*
- Paid. *Paideuma. Mitteilungen zur Kulturkunde.*
- T.A.S.J. *Transactions of the Asiatic Society of Japan.*
- Z.M.R. *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft.*

Uitsluitend die boeken en artikelen waarvan in dit werk gebruik is gemaakt

Titels van boeken en artikelen in het Japans hebben wij voorzien van een vertaling in het Nederlands

I BOEKEN

Abe Kôzô, *Kirisutokyô to Shakai Shugi (Christendom en Socialisme)*, in *Kirisutokyô to Shakai Henkaku (Christendom en Sociale Verandering)*, Tôkyô, 1953, pp 75-100

Alvarez Taladriz Jose Luis ed, *Alejandro Valignano, SI, Sumario de las cosas de Japón (1583) (Monumenta Nipponica Monographs IX)*, Tokyo, 1954

Anderson Gerald H ed, *The Theology of the Christian Mission*, New York/Toronto/London, 1961

Andô Hajime, *Fukaki Fuchi Yori (Uit de Diepe Afgrond)*, Nagasaki, 1959

Anesaki Masaharu, *Nichiren, the Buddhist Prophet*, Cambridge Mass, 1916

Quelques pages de l'histoire religieuse du Japon, Paris, 1921

History of Japanese Religion With Special Reference to the Social and Moral Life of the Nation, London, 1930

Kirishtian hakugashû-chû no jinbutsu-jiseki (Personages en Episoden uit de Vervolging van de Kirishtian), Tôkyô, 1930

Anzu Motohiko, *Shinto, Seiji (Government)*, *Kokutai (National Character)*, in *Proceedings The Second International Conference for Shinto Studies Theme Continuity & Change*, [Tokyo, 1968], pp 61-66

Aoyama Paul Gen, SVD, *Die Missionstätigkeit des heiligen Franz Xaver in Japan aus Japanischer Sicht*, St Augustin, 1967

APPROCHE du Non-Chrétien Rapports et Compte rendu de la XXXIVe Semaine de Missiologie Louvain, 1964, [Bruges, 1964]

Ariga Tetsutaro, *A Rethinking of Christianity*, in Finley P Dunne jr ed, *The World Religions speak on "The Relevance of Religion in the Modern World"* (*World Academy of Art and Science Vol VI*), The Hague, 1970, pp 171 176

Baaren Th P Van, *Van Maansikkkel tot Rijzende Zon De grote godsdiensten van Azie*, Zeist/Antwerpen, 1960

Bairy Maurice A, *Japans Neue Religionen in der Nachkriegszeit*, Bonn, 1959

Basabe Fernando M, *Japanese Youth Confronts Religion A Sociological Survey*, Tokyo/Rutland Vt, 1967

Religious Attitudes of Japanese Men. A Sociological Survey (Monumenta Nipponica Monograph), Tokyo/Rutland Vt, 1968.

Bellah Robert N., *Tokugawa Religion*, Glencoe Ill., 1957.

Shinto and Modernization, in: *Proceedings. The Second International Conference for Shinto Studies. Theme: Continuity & Change*, [Tokyo, 1968], pp. 158-162.

Benedict Ruth, *The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture*, London, 1947.

Bersihand Roger, *Histoire du Japon des origines à nos jours*, Paris, 1959.

Best Ernest E., *Christian Faith and Cultural Crisis. The Japanese Case*, Leiden, 1966.

Bloom Alfred, *Shinran's Gospel of Pure Grace*, Tucson, 1965.

The Life of Shinran Shonin: the Journey to Self-acceptance, Leiden, 1968.

Boxer C.R., *The Christian Century in Japan 1549-1650*, Berkeley/Los Angeles, 1967, 2d pr. corr.

Jan Compagnie in Japan 1600-1817, The Hague, 1969.

Branley Brendan R., M.M., *Christianity and the Japanese*, New York, 1966.

Broekaert A., C.I.C.M., *Évangélisation et Développement dans le Japon sécularisé*, in: *L'Evangile au Cœur du Développement. Rapports, Echanges et Carrefours de la XXXIXe Semaine de Missiologie de Louvain 1969*, [Bruges, 1969], pp. 99-105.

Brown Sidney Devere, *Okubo Toshimichi and the First Home Ministry Bureaucracy: 1873-1878*, in: Silberman Bernard S. and Harootunian H.D. eds, *Modern Japanese Leadership. Transition and Change*, Tucson, 1966, pp. 195-232.

Bunce William K., *Religions in Japan, Buddhism, Shinto, Christianity*, Rutland Vt/Tokyo, 5th ed., 1960.

Butow Robert J.C., *Tojo and the Coming of the War*, Princeton, 1965, 2d pr.

Callaway Tucker N., *Japanese Buddhism and Christianity. A Comparison of the Christian Doctrine of Salvation with that of some major sects of Japanese Buddhism*, Tokyo, 1957.

Cary Otis, *A History of Christianity in Japan*, New York/Chicago/Toronto, 1909: Vol. I: *Roman Catholic and Greek Orthodox Missions*, Vol. II: *Protestant Missions*.

Chamberlain Basil Hall, *Kojiki*, Kobe, 1932, 2d ed.

Chang Richard T., *From Prejudice to Tolerance. A Study of the Japanese Image of the West 1826-1864 (Monumenta Nipponica Monograph)*, Tokyo, 1970.

THE CHRISTIAN Life and Message in Relation to Non-Christian Systems, (Vol. I), London/Melbourne/Cape Town/Bombay/Shanghai, 1928

Coates Harper H. and Ishizuka Ryugaku, *Honen, the Buddhist Saint. His Life and Teaching*, Kyoto, 1925.

CONSTITUTIE over de heilige Liturgie, uitg. Katholiek Archief, Amersfoort, s.d.

Conze Edward, *Le Bouddhisme dans son essence et son développement*, tr. Renou Marie-Simone, Paris, 1952

Cooper Michael, S.J., ed, *They came to Japan An Anthology of European Reports on Japan, 1543-1640*, London, 1965

Craig Albert, *Science and Confucianism in Tokugawa Japan*, in Jan-sen Marius B. ed, *Changing Japanese Attitudes Toward Modernization*, Princeton, 1965, pp 133-160

Creemers Wilhelmus H.M., *Shrine Shinto after World War II*, Leiden, 1968

Dator James Allen, *Sôka Gakkai Builders of the Third Civilization*, Seattle, 1969

DECREET over de Missieactiviteit van de Kerk, uitg Katholiek Archief, Amersfoort, 1964

Diharce X., *Sauveur Candau, apôtre du Japon et de l'amitié universelle*, Urt, 1965

DIRECTORIUM Commune ad usum totius cleri in Japonia jussu et auctoritate E.E. Ordinariorum denuo editum et a Sancta Sede approbatum, Tokyo, 1957

DOGMATISCHE Constitutie over de Kerk, uitg Katholiek Archief, Amersfoort, 1964

Doi Masatoshi, *The Nature of Encounter between Christianity and Other Religions as Witnessed on the Japanese Scene*, in Anderson Gerald H. ed, *The Theology of the Christian Mission*, New York/Toronto/London, 1961

Imi no Shingaku (De Theologie van de Betekenis), Tôkyô, 1963

Dore R.P. ed, *Aspects of Social Change in Modern Japan*, Princeton, 1967

Dumoulin Heinrich, S.J., *A History of Zen Buddhism*, tr Peachy Paul, New York/Toronto/San Francisco, 1965

Östliche Meditation und Christliche Mystik, Freiburg i. Br./München, 1966

The Aspect of Creation in the Shinto Concept of Kami, in *Proceedings. The Second International Conference for Shinto Studies Theme Continuity & Change*, [Tokyo, 1968], pp 22-26

Christlicher Dialog mit Asien, München, 1970

Dunn C.J., *Everyday Life in Traditional Japan*, London/New York, 1969

Dunne Finley P. jr ed, *The World Religions speak on "The Relevance of Religion in the Modern World"* (World Academy of Art and Science Vol VI), The Hague, 1970

Earhart H. Byron, *Japanese Religion Unity and Diversity*, Belmont California, 1969

The New Religions of Japan A Bibliography of Western-Language Materials (Monumenta Nipponica Monograph), Tokyo, 1970

Eliade Mircea, *De Mythe van de eeuwige terugkeer Archetypen en hun herhaling*, vert Monshouwer Anton, Hilversum, 1964

Eliot Charles, *Japanese Buddhism*, London, 1964, 3d imp

Ellegiers Daniel, *Le Japon Hier et Aujourd'hui*, Bruxelles, 1956

Enomiyas-Lassalle H.M., *Zen - Weg zur Erleuchtung*, Wien, 1960

Zen-Buddhismus Dargestellt und christlich erörtert, Köln, 1966

L'EVANGILE au Cœur du Développement Rapports, Echanges et Carrefours de la XXXIXe Semaine de Missiologie de Louvain 1969, [Bruges, 1969]

Feenstra Kuiper J., *Japan en de Buitenwereld in de Achttiende Eeuw*,

's Gravenhage, 1921.

Freuler K., S.B.M, *Church Architecture*, in: Laplante A., S.S. and Witte C J., M.M. eds, *Working for Christ in Japan Initiation Guide to Missionary and Pastoral Work in Japan*, Tokyo, 1969, pp. 183-188.

Fries Heinrich, Herausg., *Handbuch theologischer Grundbegriffe (er-gänzte Ausgabe)*, München, 1970, Band IV

Furukawa Tesshi, *The Individual in Japanese Ethics*, in: Moore Charles A ed, *The Japanese Mind Essentials of Japanese Philosophy and Culture*, Honolulu, 1967, pp. 228-244

Germany Charles H , *Protestant Theologies in Modern Japan A History of Dominant Theological Currents from 1920-1960*, Tokyo, 1965.

ed. *The Response of the Church in Changing Japan*, New York, 1967

Glaserapp Helmuth Von, *Die Fünf Weltreligionen Brahmanismus, Buddhismus, Chinesischer Universalismus, Christentum, Islam*, Düsseldorf/Köln, 1967, 2e Aufl

Goedertier Joseph M , CICM, *A Dictionary of Japanese History*, New York/Tokyo, 1968.

Goodman Grant K. *The Dutch Impact on Japan (1640-1833)* (T'oung Pao Monographs V), Leiden, 1967.

Gossmann Elisabeth, *Religiose Herkunft - Profane Zukunft? Das Christentum in Japan*, München, 1965

Graf Olaf, *Kaibara Ekiken. Ein Beitrag zur Japanischen Geistesgeschichte des 17 Jahrhunderts und zur Chinesischen Sung-Philosophie*, Leiden, 1942

Groot Gerard J., S.V.D, *The Prehistory of Japan* (Kraus Bertram S.ed.), New York, 1951

Guillain Robert, *Japon troisième grand*, Paris, 1969

Gundert Wilhelm, *Japanische Religionsgeschichte. Die Religionen der Japaner und Koreaner in geschichtlichem Abriss dargestellt*, Tōkyō/Stuttgart, 1935.

Hall John Whitney, *Changing Conceptions of the Modernization of Japan*, in: Jansen Marius B ed, *Changing Japanese Attitudes Toward Modernization*, Princeton, 1965, pp. 7-41.

Hammer Raymond, *Japan's Religious Ferment Christian Presence Amid Faiths Old and New*, London, 1961

Hara Ryozo, Colligan James, Macleod Ian co-eds, *The Japan Christian Yearbook 1969-1970*, Tokyo, 1970

Hartman Sven S ed *Syncretism Based on Papers read at the Symposium on Cultural Contact, Meeting of religions, Syncretism held at Abo on the 8th-10th of September, 1966* (*Scripta Instituti Donneriani Aboensis III*), Stockholm, 1969

Hartmann Arnulf, OSA, *The Augustinians in Seventeenth Century Japan*, King City, 1965.

Hasegawa Nyozeikan, *The Japanese Character. A Cultural Profile*, tr. Bester John, Tokyo, 1966.

Hecken Joseph L. Van, CICM, *Un Siècle de Vie Catholique au Japon 1859-1959* (*Missionary Bulletin Series, Vol. IX*), Tokyo, 1960

Hedberg Hakan, *De Japanse Uitdaging*, Amsterdam/Brussel, 1970.

Heinrichs Maurus, *Katholische Theologie und Asiatisches Denken*, Mainz, 1963

Der grosse Durchbruch Franziskus von Assisi im Spiegel japanischer Literatur, Werl Westf., 1969

Herbert Jean, *Aux Sources du Japon Le Shintô*, Paris, 1964

Les Dieux nationaux du Japon, Paris, 1965

Dieux et sectes populaires du Japon, Paris, 1967

Bibliographie du Shintô et des sectes Shintoïstes, Leiden, 1968

Hirai Naofusa, "Industrialization" and Shinto A Historical Study, in: *Proceedings The Second International Conference for Shinto Studies Theme. Continuity & Change*, [Tokyo, 1968], pp 146-151

Hiyane Anteï, *Kirisutokyô no Nihonteki Tenkai* (De Japanse Ontwikkeling van het Christendom), Tôkyô, 1938

Nihon Kirisutokyô Shi, Zen (Geschiedenis van het Christendom in Japan, volledig), Tôkyô, 1949

Hofinger Johannes, S J, ed, *Liturgy and the Missions The Nijmegen Papers*, New York, 1960

Holtom Daniel C, *The National Faith of Japan*, New York, 1938

Hori Ichirô, *The Appearance of Individual Self-consciousness in Japanese Religion and Its Historical Transformations*, in Moore Charles A ed, *The Japanese Mind Essentials of Japanese Philosophy and Culture*, Honolulu, 1967, pp 201-227

Folk Religion in Japan Continuity and Change (Kitagawa Joseph M. and Miller Alan L. eds), Chicago/London, 1968

Humbertclaude Pierre, SM, *Petit Guide Culturel à l'Usage du Missionnaire*, Tokyo, 1948

Iglehart Charles, *A Century of Protestant Christianity in Japan*, Rutland Vt/Tokyo, 1960, 2d pr

Iisaka Yoshiaki, *Kenryoku e no Tetsû* (Weerstand aan de Autoriteit), Tôkyô, 1959

Ikado Fujio, *Trend and Problems of New Religions Religion in Urban Society*, in Morioka Kiyomi and Newell William H eds, *The Sociology of Japanese Religion*, Leiden, 1968, pp 101-117

Ishida Ichirô, *Shinto and the History of Japanese Culture*, in *Proceedings. The Second International Conference for Shinto Studies. Theme Continuity & Change*, [Tokyo, 1968], pp 108-112.

Iwashita Sôichi, *Chûsei Tetsugaku Shisôshi Kenkyû* (Studie over de Geschiedenis van de Ideeën van de middeleeuwse Filosofie), Tôkyô, 1941

Shinkô no Isan (De Erfenis van het Geloof), Tôkyô, 1941

Jansen Marius B ed, *Changing Japanese Attitudes Toward Modernization*, Princeton, 1965

JAPANESE National Commission for Unesco Japan *Its Land, People and Culture*, Tokyo, 1958.

Jennes Joseph, CICM, *History of The Catholic Church in Japan from its Beginnings to the Early Meiji Period (1549-1873)* (Missionary Bulletin Series, Vol VIII), Tokyo, 1959

Kamei Katsuichirô and Usui Yoshimi eds, *Nihon no Bi* (Schoonheid van Japan), Tôkyô, 1967

Kamstra J H , *Encounter or Syncretism The Initial Growth of Japanese Buddhism*, Leiden, 1967

Kan Enkichirô, *Risei to Keiji* (Rede en Openbaring), Tôkyô, 1953

Karakî Junzô, *Shizen to iu koto* (Natuur), in Kamei Katsuichirô and Usui Yoshimi eds, *Nihon no Bi* (Schoonheid van Japan), Tôkyô, 1967, pp 80-93

Katô Genchirô, *A Study of Shintô The Religion of the Japanese Nation*, Tokyo, 1926

What is Shintô, Tokyo, 1935

Keene Donald comp and ed, *Anthology of Japanese Literature from the earliest era to the mid nineteenth century*, London, 1956

Kidder J Edward, Jr, *Japan before Buddhism*, New York/Washington, 1966, rev ed

Kishi Augustin Hideshi, *Spiritual Consciousness in Zen from the Thomistic Theological Point of View*, Osaka/Montreal, 1966

Kishimoto Hideo, comp and ed, *Japanese Religion in the Meiji Era*, tr Howes John F , Tôkyô, 1956

Some Japanese Cultural Traits and Religions, in Moore Charles A ed, *The Japanese Mind Essentials of Japanese Philosophy and Culture*, Honolulu, 1967, pp 110 121

Kitagawa Joseph Mitsuo, *Überlegungen zur Theologie in Japan*, in *Theologische Stimmen aus Asien, Afrika und Lateinamerika*, Band I Gen-sichen Hans-Werner Herausg, *Das Problem einer 'Einheimischen' Theologie*, München, 1965, pp 32 51

Religion in Japanese History, New York/London, 1966

Kitamori Kazô, *Kami no Itami no Shingaku* (Theologie van de Smart van God), Tôkyô, 1946

Konnichi o Shingaku (Theologie Vandaag), Tôkyô, 1950

Kyûsai no Ronri (De Logica van de Verlossing), Tôkyô, 1953

Taiwa no Shingaku (De Theologie van de Dialoog), Tôkyô, 1962

Theology of the Pain of God, London, 1966, 1st Br ed

Das Problem des Leidens in der Christologie, in *Theologische Stimmen aus Asien, Afrika und Lateinamerika*, Band III Vicedom Georg F Herausg, *Beiträge zur Systematischen Theologie*, München, 1968, pp 112 121

Kobayashi Arikata ed, *Ai no Oshie* (Het onderricht in de Liefde), Sen dai, 1960

Köhler Werner, *Die Lotus-Lehre und die modernen Religionen in Japan*, Zurich, 1962

Komatsu Isao, *The Japanese People Origins of the People and the Language*, Tokyo, 1962

König Franz Herausg, *Religionswissenschaftliches Wörterbuch Die Grundbegriffe*, Freiburg 1 Br, 1956

Kraemer H , *The Christian Message in a Non-Christian World*, London, 1938, 4th imp

Krieger C C , *The Infiltration of European Civilization in Japan during the 18th Century*, Leiden, 1940

Kumano Yoshitaka, *Benshōhōteki Shingaku Garon (Inleiding tot de dialectische Theologie)*, Tōkyō, 1932

Laplante A SS and Witte C J , MM eds, *Working for Christ in Japan Instration Guide to Missionary and Pastoral Work in Japan*, Tokyo, 1969

Laures Johannes, SJ, *The Catholic Church in Japan A Short History*, Rutland Vt/Tokyo, 1954

Kirishitan Bunko A Manual of Books and Documents on the Early Christian Mission in Japan, Tokyo, 1957, 3d rev enl ed

Lee Robert, *Stranger in the Land A Study of the Church in Japan*, London, 1967

Lequiller Jean, *Le Japon*, Paris, 1966

LIBERTE des Jeunes Eglises *Rapports, Echanges et Carrefours de la XXXVIIIe Semaine de Missiologie de Louvain* 1968, [Bruges, 1968]

Lubac Henri De, SJ, *Amida*, Paris, 1955

Luth Paul, *Die Japanische Philosophie Versuch einer Gesamtdarstellung unter rucksichtigung der Anfänge in Mythos und Religion*, Tübingen, 1944

Magnino Leo, *Pontificia Nipponica Le relazioni tra la Santa Sede e il Giappone attraverso i documenti pontifici (Bibliotheca Missionalis, Vol V VI)*, Romae, Parte I, 1947, Parte II, 1948

Martin J M , *Le Shintoïsme, religion nationale*, Hongkong, Tome I *Les Origines Essai d'histoire ancienne du Japon*, 1924, Tome II *Le Shintoïsme ancien*, 1927

Matsunaga Alicia, *The Buddhist Philosophy of Assimilation The Historical Development of the Honji Sutaku Theory (Monumenta Nipponica Monograph)*, Rutland Vt/Tokyo, 1969

McFarland H Neill, *The Rush Hour of the Gods A Study of new religious movements in Japan*, New York/London, 1967

Mensching Gustav, *Die Religion Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze*, München, 1 d

Michalson Carl, *Japanische Theologie der Gegenwart*, Gutersloh, 1962

Miyata Mitsuo, *Der Politische Auftrag des Protestantismus in Japan (Evangelische Zeitsimmen XVIII)*, Hamburg, 1964

Miyazaki Akira, *On National Foundation Day*, in *Proceedings The Second International Conference for Shinto Studies Theme Continuity & Change*, [Tokyo, 1968], pp 81-82

MOMBUSHO *Shūkyō nenkan, Shōwa 41 nemban (Godsdienst Jaarboek, 1966)*, [Tōkyō, 1966]

Monden Louis, SJ, *Een taal waarin wij God verstaan Over de denkbaarheid van het kristelijk geloof*, Brugge, 1970

Monsterleet Jean, SJ, *L'Eglise du Japon des temps Feodaux a nos Jours Histoire et Problemes Missionnaires*, Toulouse, 1958

Bilan et Prospective du Catholicisme au Japon, Paris, 1967

Moore Charles A. ed., *The Japanese Mind. Essentials of Japanese Philosophy and Culture*, Honolulu, 1967.

Morgan Kenneth W., *The Path of the Buddha*, New York, 1956.

Morioka Kiyomi and Newell William H. eds, *The Sociology of Japanese Religion*, Leiden, 1968.

Mueller George A., M.M., *The Catechetical Problem in Japan (1549-1965)*, Tokyo, 1967.

Muraoka Tsunetsugu, *Studies in Shinto Thought*, tr. Brown Delmer M. and Araki James T., [Tokyo], 1964

Murata Kiyooki, *Japan's New Buddhism*, Tokyo, 1969.

Murdoch James and Yamagata Isoh, *A History of Japan*, Vol. II: *During the Century of early foreign intercourse (1542-1651)*, London, 1949, 3d imp.

Nagae Lawrence S., *The Liturgical Movement in Japan*, in: Hofinger Johannes, S.J. ed., *Liturgy and the Missions The Nijmegen Papers*, New York, 1960.

Nakamura Hajime, *Introduction to Living Buddhism*, Tokyo, 1959.

Basic Features of the Legal, Political, and Economic Thought of Japan, in: Moore Charles A. ed., *The Japanese Mind. Essentials of Japanese Philosophy and Culture*, Honolulu, 1967.

Ways of thinking of eastern peoples: India - China - Tibet - Japan, Honolulu, 1968, rev. eng. ed., 3d pr.

Nakane Chie, *Tate-shakai no Ningen Kankai (Menselijke Betrekkingen in een verticale Samenleving)*, Tōkyō, 1967.

Nebreda Alfonso M., S.J., *Jalones para una Preangelizacón en Japon. El universitario japonés frente al Mensaje*, Estella, 1964.

Kerygma in crisis? Chicago, 1965

Nitobe Inazo, *Bushido. The Soul of Japan. An Exposition of Japanese Thought*, New York/London, 1905, 10th rev. enl. ed.

Niwano Nikkyo, *Travel to infinity*, tr. Takeda C. and Schiffer W., Tokyo, 1968.

Nola Alfonso M. Di, *Le Livre d'Or de la Prière de tous les peuples et de tous les temps*, Paris, s.d.

Norbeck Edward, *Changing Japan*, New York/London, 1965.

Numazawa F. Kiichi, *Shintō*, in: König Franz Herausg., *Religionswissenschaftliches Wörterbuch. Die Grundbegriffe*, Freiburg 1. Br., 1956, kol. 788-793.

Offner Clark B., Straelen Henry Van, SVD, *Modern Japanese Religions. With special emphasis upon their doctrines of healing*, Leiden, 1963.

Ogawa Keiji, *Die Aufgabe der neueren evangelischen Theologie in Japan*, Basel, 1965

Ono Sokyō, *The Contribution to Japan of Shrine Shintō*, in: *Proceedings of the IXth International Congress for the History of Religions*, [Tokyo, 1960], pp 387-392.

Shinto. The Kami Way, Tokyo, 1962.

Otto Rudolf, *Het heilige. Een verhandeling over het irrationele in de idee*

van het goddelijke en de verhouding ervan tot het rationele, herz vert Noordenbos O , Hilversum, 1963

Papinot E *Dictionary History and Geography of Japan*, Yokohama, 1909

PASTORALE Constitutie over de Kerk in de Wereld van deze Tijd, uitg Katholiek Archief, Amersfoort, 1 d

PROCEEDINGS The Second International Conference for Shinto Studies Theme Continuity & Change, [Tokyo, 1968]

Rahula Walpola, *L'enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens Etude suivie d'un choix de textes*, Paris, 1961

Reischauer Edwin O , *Japan Past and Present*, Tokyo, 1953, 2d ed e a , *A History of East Asian Civilization*, Boston, Vol I *East Asia The Great Tradition*, 1958, Vol II *East Asia The Modern Transformation*, 1965

REPORT of Commission IV The Missionary Message in Relation to Non-Christian Religions With Supplement Presentation and Discussion of the Report in the Conference on 18th June 1910, Edinburgh/London/New York/Chicago/Toronto, 1910

Roggendorf Joseph Herausg, *Das Moderne Japan Einführende Aufsätze*, Tokyo, 1963

Roth Lucius, *Misa shidōsho (Gids voor de Mīs)*, Tōkwan (Korea), 1943

Rzepkowski Horst, SVD, *Thomas von Aquin und Japan Versuch einer Begegnung*, St Augustin, 1967

SACRAMENTUM Mundi Theologisch lexicon voor de praktijk Handboek bij het gebruik van de Nieuwe Katechismus, Hilversum, 1968, Deel I

Sakamaki Shunzō, *Shintō Japanese Ethnocentrism*, in Moore Charles, A ed, *The Japanese Mind Essentials of Japanese Philosophy and Culture*, Honolulu, 1967, pp 24 32

Sakurai Tokutarō, *The Major Features and Characteristics of Japanese Folk Beliefs*, in Morioka Kiyomi and Newell William H eds, *The Sociology of Japanese Religion*, Leiden, 1968, pp 13 24

Sansom George B , *Le Japon Histoire de la civilisation japonaise*, Paris, 1938

Japan A short Cultural History, New York, 1943

The Western World and Japan A Study in the Interaction of European and Asiatic Cultures, New York, 1951, 2d pr

A History of Japan, 1334 1615, Stanford, 1961

Nichiren, in Eliot Charles, *Japanese Buddhism*, London, 1964, 3d imp

Scheiner Irwin, *Christian Samurai and Samurai Values*, in Silberman Bernard S and Harootunian Harry D *Modern Japanese Leadership Transition and Change*, Tucson, 1966, pp 171 194

Schneider Delwin B , *Konkōkyō A Japanese Religion*, Tōkyō, 1962

Schurhammer Georg, SJ, *Shin tō Der Weg der Gotter in Japan Der Shintoismus nach den gedruckten und ungedruckten Berichten der Japanischen Jesuitenmissionare des 16 und 17 Jahrhunderts — Shin tō The Way of the Gods in Japan according to the printed and unprinted Reports of the Japanese Jesuit Missionaries in the 16th and 17th Centuries*, Bonn/Leipzig 1923

Die Zeitgenössischen Quellen zur Geschichte Portugiesisch Asiens und seiner

Nachbarländer (Ostafrika, Abessinien, Arabien, Persien, Vorder- und Hinterindien, Malaischer Archipel, Philippinen, China und Japan) zur Zeit des Hl. Franz Xaver (1538-1552), Leipzig, 1932.

et Wicki, S.J., *Epistolae S. Francisci Xaverii atque ejus scripta. Nova editio ex integro relecta textibus, introductionibus, notis, appendicibus aucta*, Romae, 1944-1945, 2 tomi.

Schütte Josef Franz, S.J., *Il Cerimoniale per i Missionari del Giappone*, Roma, 1946.

Valignanos Missionsgrundsätze für Japan, Roma; Band I, Teil I, 1951; Band I, Teil II, 1958.

ed., Luis Frois, S.J., *Kulturgegensätze Europa-Japan (1585) (Monumenta Nipponica Monographs XV)*, Tokyo, 1955.

Introductio ad Historiam Societatis Jesu in Japonia 1549-1650 ac Prooemium ad Catalogos Japoniae edendos ad edenda Societatis Jesu Monumenta Historica Japoniae Propylaeum, Romae, 1968.

Shirieda, S.D.B., *Le Christ face à mon ancien monde bouddhiste*, in: *Approche du Non-Chrétien. Rapports et Compte rendu de la XXXIVe Semaine de Missiologie*. Louvain, 1964, [Bruges, 1964].

Siegmund Georg, *Buddhismus und Christentum. Vorbereitung eines Dialogs*, Frankfurt am Main, 1968.

Siemes Johannes, *Die Staatsgründung des modernen Japans: Die Einflüsse Hermann Roeslers*, in: Roggendorf Joseph Herausg., *Das Moderne Japan. Einführende Aufsätze*, Tokyo, 1963.

Hermann Roesler and the making of the Meiji state, Tokyo, 1968.

Silberman Bernard S. and Harootunian Harry D eds., *Modern Japanese Leadership. Transition and Change*, Tucson, 1966.

Spae Joseph John, I.H.M., Itô Jinsai. *A philosopher, educator and sinologist of the Tokugawa Period (Monumenta Serica Monograph XII)*, Peiping, 1948.

Neighborhood Associations. A Catholic Way for Japan (Missionary Bulletin Series, Vol. II), Himeji, 1956.

Catholicism in Japan. A sociological Study, Tokyo, 1964, 2d. rev. ed.

Christian Corridors to Japan, Tokyo, 1965.

Christianity Encounters Japan, Tokyo, 1968.

Vers une Évangélisation authentique. La condition pour le Japon: une théologie adaptée, in: *Liberté des Jeunes Eglises. Rapports, Echanges et Carrefours de la XXXVIIIe Semaine de Missiologie de Louvain 1968*, [Bruges, 1968].

Japanese Religiosity, Tokyo, 1971.

Sperna Weiland J., *Oriëntatie. Nieuwe wegen in de theologie*, Baarn, 1967, 3e dr.

Steinbach Leo, M.M., *Christianization of the Japanese 'Matsuri'*, in: Laplante A., SS. and Witte C J., MM, eds, *Working for Christ in Japan. Initiation Guide to Missionary and Pastoral Work in Japan*, Tokyo, 1969, pp. 189-192.

Storry Richard, *A History of Modern Japan*, London, 1960

Straelen Henry Van, S.V.D., *The Religion of Divine Wisdom*, Kyôto, 1957

Sumiya Mikio, *Kindai Nihon no Keisei to Kirisutokyô* (De vorming van modern Japan en het Christendom), Tôkyô, 1950.

Suzuki Daisetz Teitarô, *Mysticism: Christian and Buddhist*, New York, 1957.

Tagita Kôya, *Shôwa-jidai no Sempuku-Kirishtan* (Verborgen Kirishtan in de Shôwa-ijid), Tôkyô, 1954.

Takakura Tokutarô, *Kirisutokyô Sekaikan* (Een Christelijke Vissie op de Wereld), in: *Takakura Zenshû* (Volledige Werken van Takakura), Vol. V, Tôkyô, 1936.

Fukuinteki Kirisutokyô (Evangelisch Christendom), Tôkyô, ed 1947

Takeda Kiyoko ed., *Shisôshi no Hôhō to Taishō* (Geschiedenis van het Denken: Methodologie en Object), Tôkyô, 1961.

Thomas Winburn T., *Protestant Beginnings in Japan. The First Three Decades 1859-1889*, Tokyo/Rutland Vt, 1959.

Thomsen Harry, *The New Religions of Japan*, Rutland Vt/Tokyo, 1963.

Non-Buddhist Buddhism and Non-Christian Christianity in Japan, in: Hartman Sven S., ed., *Syncretism. Based on Papers read at the Symposium on Cultural Contact, Meeting of religions, Syncretism held at Abo on the 8th-10th of September, 1966* (*Scripta Instituti Donneriani Aboensis III*) Stockholm, 1969, pp. 128-136.

Tsunoda Ryusaku e.a., *Sources of Japanese Tradition*, New York/London, 1967, 3d pr., Vol. I en II

Uyttenbroeck Thomas, O.F.M., *Early Franciscans in Japan* (*Missionary Bulletin Series*, Vol. VI), Himeji, 1959.

Uyttendaele F., C.I.C.M., *Les Religions nouvelles au Japon*, in: *Devant les Sectes non-chrétiennes. Rapports et Compte rendu de la XXXIe Semaine de Missiologie*, Louvain 1961, [Bruges, 1961], pp. 196-209.

VERKLARING over de Houding van de Kerk ten opzichte van de niet-christelijke Godsdiensten, uitg. Katholiek Archief, Amersfoort, s.d.

Vos George De and Mizushima Keiichi, *Organization and Social Function of Japanese Gangs: Historical Development and Modern Parallels*, in: Dore R.P. ed., *Aspects of Social Change in Modern Japan*, Princeton, 1967, pp. 289-325.

Wakimoto Tsuneya, *Manshi Kiyozawa and the Otani Sect of Shinshu Buddhism. A Study of his Early Life*, in: Morioka Kiyomi and Newell William H. eds, *The Sociology of Japanese Religion*, Leiden, 1968, pp. 73-83.

Wakita Thomas, *Bukkyô Gairon* (Studie van het Boeddhisme), Tôkyô, 1951.

Watanabe Shoko, *Japanese Buddhism. A Critical Appraisal*, Tokyo, 1968, rev. ed.

Watts Alan W. *The Way of Zen*, Harmondsworth, 1962.

Wieger Leon, S.J., *Amidisme chinois et japonais*, Hien-hien, 1928.

THE WORLD Mission of the Church. Findings and Recommendations of the Meeting of the International Missionary Council. Tambaran, Madras, India, Dec. 12-29, 1938, London/New York, 1939.

Yanaga Chitoshi, *Japan Since Perry*, New York, 1949.

Yoshida Shigeru, *Japan's Decisive Century 1867-1967*, New York/Washington/London, 1967.

Ziegler Titus, *Roma Misa Tensho (Romeins Missaal)*, Sapporo, 1935.

Zürcher E., *Het Boeddhisme. Ontstaan en verbreiding in kaart, woord en beeld*, Amsterdam, 1961.

II. ARTIKELEN

Anesaki Masaharu, *Japanese Criticisms and Refutations of Christianity in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, in: T.A.S.J., Ser. II, Vol. VII(1930), pp. 1-10.

Aoyama Paul, S.V.D., *Ist die Japanmission für immer hoffnungslos?*, in: N.Z.M., XXII Jg(1966) pp. 109-125 en XXIII Jg(1967), pp. 27-39 en 133-142.

Der Buddhismus im heutigen Japan: Untergang oder neue Blüte?, *ibid.*, XXV Jg(1969), pp. 204-209.

Ariga Tetsutaro, *The Problem of Indigenization*, in: *Japanese Religions*, Kyoto, Vol. III(1963) nr 1, pp. 40-50.

Further Thoughts on Indigenization, *ibid.*, Vol. III(1963), nr 4, pp. 33-49.

Aston W.G., *Nihongi. Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D. 697*, in: *Transactions and Proceedings of the Japan Society*, Suppl. I, Vol. I-II, London, 1896; II Vols. in 1, London, 1956.

Beckmann Johannes, S.M.B., *Die Katholischen Missionen in Japan und ihre Auseinandersetzung mit den japanischen Religionen*, in: *Priester und Mission*, Aachen (1960), Heft IV, pp. 337-372.

Bertram Lukas, *Catholic Obsequies in Japan*, in: M.B., Vol. XII (1958), pp. 223-228.

Bohner Alfred, *Tenchi Hajimari no Koto Wie Himmel und Erde entstanden*, in: M.N., Vol. I(1938), pp. 465-514.

Camps Arnulf, O.F.M., *De missionerende Kerk in haar verhouding tot de niet-christelijke godsdiensten, vroeger en nu*, in: H.M., 44e jg(1965), pp. 141-156.

Een situatiestudie over preëvangelsatie, in: *Concilium*, I(1965), nr 8, pp. 170-177.

New Ways of Realizing a Christian Togetherness in Non-Western Countries. A Missiologist's Contribution, in: *Religion, Kultur und Sozialer Wandel - Religion, Culture and Social Change: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie - International Yearbook for the Sociology of Religion*, Band V(1969), Köln/Opladen, pp. 182-194.

Coup d'œil sur la théologie chrétienne non occidentale avec spéciale référence à l'Inde, in: *Bulletin - Secretariat pro non Christianis, Città del Vaticano*, V(1970), pp. 69-79.

Candau Jacques, *Why less Conversions?*, in: J.M.B., Vol. XIV(1960), pp. 164-168.

Candau Sauveur, M.E.P., *De l'Apostolat dans les "Milieux Intellectuels" Japonais*, in: M.B., Vol. IX(1955), pp. 178-182, 248-252 en 320-325.

Casal U.A., *Hachiman. Der Kriegsgott Japans*, in: *Mitteilungen der Deut-*

schen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, Band XLI, Teil D, Tokyo, 1962.

Cecchini Rose Marie, *Dialogue with a Buddhist Nun on Life after Death*, in: J.M.B., Vol. XXIV(1970), pp. 44-48.

Gieslik Hubert, S.J., *Die Goningumi im Dienste der Christenüberwachung*, in: M.N., Vol. VII(1951), pp. 102-155.

The Great Martyrdom in Edo 1623. Its Causes, Course, Consequences, in: M.N., Vol. X(1954), pp. 1-44.

Dale Kenneth J., *Authority in Rissbô Kôseikai*, in: J.M.B., Vol. XXIII(1969), pp. 457-466.

Drummond Richard H., *Hendrik Kraemer in Japan*, in: I.R.M., Vol. L(1961), pp. 451-459.

Dumoulin Heinrich, *Dialoog in opbouw. Over een gesprek tussen godsdiensten in Oiso (Japan) van 27 maart - 1 april 1967*, in: *Concilium*, III(1967), nr 9, pp. 145-162.

The Easternization of Christianity, in: J.M.B., Vol. XIII(1959), pp. 34-36.

Eder M., *Schamanismus in Japan*, in: *Paid*. Heft VI (Mai, 1958), pp. 367-381.

Enomiya-Lassalle H.M., *Our Work Among the Zen Bonzes*, in: M.B., Vol. IV(1950), pp. 38-46.

Our Attitude towards Bonzes, in: M.B., Vol. XII(1958), pp. 238-240

Erlinghagen H., S.J., *Peculiarities of the Japanese New Left*, in: J.M.B., Vol. XXIII(1969), pp. 197-200.

EVANGELISATIE en catechumenaat in de wereldkerk, in: *Concilium*, III(1967), nr 2, pp. 136-174.

Fukahori Dominique, *La Formation des Religieuses Missionnaires*, in: M.B., Vol. IX(1955), pp. 162-163.

Hammitzsch Horst, *Hirata Atsutane. Ein geistiger Kämpfer Japans*, in: *Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens*, Band XXVIII, Teil E, Tokyo, 1936.

Die Mito-Schule, *ibid.*, Band XXXI, Teil B, Tokyo, 1939

Hara Ryôzô, *Nihon ni okeru Kyôkai no Kaigen (Het spiritueel Ontwaken van de Kerk in Japan)* (met samenvatting in het Engels), in: J.M.B., Vol. XIX(1965), pp. 53-58.

Hecken Joseph L. Van, C.I.C.M., *Les Etudes sur le Bouddhisme du Père Aimé Villion: historique et description*, in: N.Z.M., XV Jg(1959), pp. 215-220.

Le problème du dialogue chrétien avec les bouddhistes du Japon, in: N.Z.M., XXIII Jg(1967), pp. 1-17 en 115-132.

Le mouvement liturgique au Japon en faveur de la célébration eucharistique (1865-1962), in: N.Z.M., XXVI Jg(1970), pp. 18-27 en 94-113.

Heinrichs Maurus, O.F.M., *Zen zwischen Sein und Schein* in: Z.M.R., XLIX Jg(1965), pp. 270-294.

Cultural and Temporal Perspectives in Presenting the Faith, in: *Teaching All Nations*, Manila, Vol. IV(1967), pp. 144-161.

An Attempt at a Systematic Theology along Eastern Lines of Thought, *ibid.*, Vol. IV(1967), pp. 327-339.

Holtom D C , *State Shintô and Religion*, in IRM, Vol XXVII(1938), pp 158-173

Humbertclaude Pierre SM, *Myôtei Mondô Une apologétique chretienne japonaise de 1605*, in MN, Vol I(1938), pp 515 548 en Vol II(1939), pp 237-267

Notes complementaires sur la biographie de l'ex-Frere Jesuite Fabien Fukan, in MN, Vol IV(1941), pp 617 621

Iglehart Charles, *The Christian Church in Japan*, in IRM, Vol XLI (1952), pp 273 287

Inoue Yôji, *Kirisutokyô no Nihonka (De japanisering van het Christendom)*, in JMB, Vol XVII(1963), pp 381 387

Adapted Christianity, in JMB, Vol XVII (1963), pp 409 416

INSTRUCTIO ad Excellentissimum D Paulum Marella, Archiepiscopum ut Docleensem, delegatum apostolicum in Japonia, circa catholicorum officia erga patriam, in AAS, Annus XXVIII(1936), pp 406 409

Johnston William, SJ, *Our Kibishii Religion*, in JMB, Vol XIV (1960), pp 19 21

Zen and Christian Mysticism The Problem of Reason and Irrationality, in JMB, Vol XX(1966), pp 494 500

Zen and Christian Mysticism The intuitive Approach to Morality, in JMB, Vol XX(1966), pp 608 615

De dialoog met zen, in *Concilium*, V(1969), nr 9, pp 129-139

Kadowaki John Kakichi, SJ, *Towards a Better Understanding of Zen Buddhism*, in JMB, Vol XXIII(1969), pp 611 619

Kagawa Toyohiko, *The Three main Objectives of the Kingdom of God Movement*, in IRM, Vol XX(1931), pp 333 344

Kamstra J H , *Oorsprong en groei van een mythe*, in HM, 46e jg(1967), pp 98-113

Kan Enkichi, *Why did Christianity not take Root in Japan ?*, in MB, Vol XII (1958), pp 614 en 618

Kataoka Yakichi, *Life of Brother Lorenzo*, in MB, Vol III(1949), pp 12-25

Katô Kunio, *Purotesutanto Hyakunenshi kara mita Katorikku Kyôkai to Purotesutanto (De Katholieke Kerk en het Protestantisme gezien vanuit honderd jaar Geschiedenis van het Protestantisme)*, in JMB, Vol XVI(1962), pp 12-15

Kitamori Kazô, *Nippon no Kirisutokyô (Het Christendom van Japan) (met samenvatting in het Engels)*, in JMB, Vol XVII(1963), pp 37-43

A Theology of Dialogue, in *Japanese Religions*, Kyoto, Vol III(1963), nr 1, pp 1 10

Kiyota Minoru, *Buddhism in Postwar Japan A Critical Survey*, in MN, Vol XXIV(1969), pp 113-136

Kobayashi Arikata, *Liturgical Renewal in Japan*, in JMB, Vol XX (1966), pp 197-205

Kozaki Michio, *Dr Kagawa and 'The Kingdom of God Movement'*, in IRM, Vol XVIII (1929), pp 573-583

Merle Davis J , *Feudalism and Christianity in Japan*, in IRM, Vol XII(1923), pp 527-542

Miura Baien, *Samsdare-shô (Mijmeringen gedurende de Vroege Zomerregen)*, tr Leon Hurvitz, in MN., Vol VIII(1952), pp 289-326 en Vol IX(1953), pp 330-356

Muller Hans, SJ, *Hai Yaso - Anti-Jesus Hayashi Razan's antichristlicher Bericht über eine konfuzianisch-christliche Disputation aus dem Jahre 1606*, in . MN, Vol, II(1939), pp 268-275

Nagae I S , *Secularization in Japan*, in JMB, Vol XXIV(1970), pp 22-28

Nebreda Alfonso M , SJ, *Conversion, Keystone of the Missionary Process*, in JMB, Vol XVII(1963), pp 481-489

Neyrand G , *Het christendom en de japanse wereld*, in Concilium, I(1965), nr 9, pp 86-102.

Normann W H H , *Non-Church Christianity in Japan*, in . IRM, Vol XLVI(1957), pp 380-393

Paton William and Underhill MM, *The Shinto Shrines A Problem confronting the Church I - II*, in IRM, Vol XXIX(1940), pp 161-188 en pp 305-314

Pfister Paul, *The Church and Shintô Rites A Historical Note*, in MB, Vol IX (1955), pp 264-265

Statistics of the Catholic Church for 1957 A Survey of Ten Years' Progress, in MB, Vol XI(1957), pp 625-626

Revision of the Catechism Its Development and Aim, in JMB, Vol XIII (1959), pp 475-477

Piryns E., CICM, *La sécularisation au Japon*, in . NZM, XXVI Jg(1970), pp 40-50

Plas L Van Den, CICM, *Let us bring God into our Dialogue with Japan*, in: JMB, Vol XIX(1965), pp 306-310

Pouliot Vincent-M, OP, *La Philosophie de St Thomas a-t-elle une Mission à remplir en Extrême-Orient ?*, in MB, Vol IX(1955), pp 482-491 en Vol X(1956), pp 108-116

Purcell Th , OSA, *Crisis in the Mission - in Depth*, in JMB, Vol XXI (1967), pp 652-658

Reischauer A K , *The Vital Forces of Japanese Buddhism in Relation to Christianity*, in IRM, Vol IV(1915), pp 565-583

Roggendorf Joseph, *On the Missionary Method of Father Candau. Thoughts on Cultural Adaptation*, in MB, Vol X(1956), pp. 180-185

Rossman Vern, *The Breaking in of the Future The Problem of Indigenization and Cultural Synthesis*, in . IRM, Vol LII(1963), pp 129-143

Saito Soichi, *Japan of to-day and the Christian Message*, in IRM, Vol XII(1923), pp 543-555

Schiffer Wilhelm, SJ, *New Religions in Postwar Japan*, in . MN, Vol XI(1955), pp 1-14.

Schurhammer Georg, SJ, *Das Kirchliche Sprachproblem in der japanischen Jesuitenmission des 16 und 17 Jahrhunderts Ein Stück Ritenfrage in*

Japan, in: *Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens*, Band XXIII, Tokyo, 1928.

Die Disputation des P. Cosme de Torres S.J. mit den Buddhisten in Yamaguchi im Jahre 1551 nach den Briefen des P. Torres und dem Protokoll seines Dolmetschers Br. Juan Fernandez S.J., *ibid.*, Band XXIV, Teil A, Tokyo, 1929.

Schwientek Josef, S.V.D., *Shin-butsu-dô-tai. Der Synkretismus von Shintô und Buddhismus in Japan*, in: *Anthr.*, Band XXII(1927), pp. 430-439.

Shorrock Hallam C. Jr., *The Church of Christ in Japan (Nippon Kirisuto Kyodan)*, in: *I.R.M.*, Vol. XLI(1952), pp. 193-201.

Spae Joseph J., C.I.C.M., *The Religions in Japan, Part II: The New Religions*, in: *M.B.*, Vol. X-XIV(1956-1960).

Exeunte Anno Domini 1965, in: *M.B.*, Vol. X(1956), pp. 772-775.

The Japanese Concept of Sin, in: *J.M.B.*, Vol. XIX(1965), pp. 456-465.

Steinbach Leo, *A Catholic Bon Odori*, in: *M.B.*, Vol. XII(1958), pp. 379-382.

Tada Michitarô, *Haji to Taumen (Schaamte en Eer)*, in het Engels gecondenseerd door Uyttendaele F., *Shame and Honor*, in: *J.M.B.*, Vol. XVII(1963), pp. 665-668.

Tassinari Clidoveo, *Our Lady of Tokyo*, in: *M.B.*, Vol. XI(1957), pp. 304-306.

Vawdrey Clemens, *The Story of Father Sidotti*, in: *M.B.*, Vol. X(1956), pp. 663-667.

Waldenfels H., *Het geestelijk klimaat van Japan en het christendom*, in: *Concilium*, II(1966), nr 9, pp. 150-167.

Watanabe Baiyû, *Modern Japanese Religions: Their Success explained*, in: *M.N.*, Vol. XIII(1957), pp. 153-162.

Woodard William P., *Three Obstacles to the Gospel*, in: *The Japan Times*, June 1, 1962.

YASUKUNI Nationalization Bill reappears, in: *J M B*, Vol. XXIV(1970), pp. 338.

1 Voor de schrijfwijze van Japanse meer technische termen zoals de namen van de shintôistische, boeddhistische en confuciaanse scholen, de namen van historische personen, plaatsen, sûtra, enz., gebruiken we het Hepburn systeem zoals dit wordt toegepast door Joseph M. Goedertier, *A Dictionary of Japanese History*, New York/Tokyo, 1968. Voor de schrijfwijze van alle andere Japanse woorden volgen we Senkichi Katsumata gen ed., *Kenkyusha's New Japanese - English Dictionary*, Tokyo, 1954.

2 Voor de schrijfwijze van de Chinese namen en woorden gebruiken we het Wade Giles-systeem zoals dit eveneens wordt toegepast door Joseph M. Goedertier, *A Dictionary of Japanese History*, New York/Tokyo, 1968.

3 De namen en woorden in het Sanskriet die in dit werk voorkomen, worden weergegeven volgens de schrijfwijze gebruikt door J.H. Kamstra, *Encounter or Syncretism The Initial Growth of Japanese Buddhism*, Leiden, 1967.

4 De namen en woorden in het Chinees en het Sanskriet worden dikwijls gevolgd door de Japanse schrijfwijze tussen haakjes. Deze Japanse schrijfwijze wordt bepaald door 1.

5 Het citeren van Japanse en andere auteurs in de Japanse en andere talen gebeurt zonder enige verandering aan te brengen in de verschillende spellingen. Hetzelfde gebeurt in de noten en de bibliografie waar de namen van de auteurs, de titels van de boeken en van de artikelen en de plaatsen van uitgave letterlijk worden overgenomen.

Absolute I 31, 34, 80, 85.

II 112, 167, 178, 181, 182, 191, 195,
205, 214, 216, 254, 264, 266, 271,
292, 300, 303, 309, 311, 312, 314,
315, 316, 335.

Amaterasu (-ômikami) I 12, 13, 15, 17,
18, 20, 21, 24, 27, 29, 30, 35, 75,
92, 97, 141, 179, 186, 203, 212, 242,
259.

II 122, 123, 263.

Ame-no-minaka-nushi-no-kami I 14, 15,
16, 17, 34, 141, 183, 185, 212.

II 136, 138.

Amida I 74, 97, 98, 99, 100, 104, 106-
119, 122, 123.

II 14, 31, 107, 112, 114, 115, 191,
201, 289.

Amida-Butsu (zie Amida)

Amidisme I 65, 74, 77, 82, 97-102,
104, 105, 106-119, 195, 253.

II 112, 114, 115, 191, 197, 201, 287.

Amitâbha (zie Amida)

Analecten (zie Lun-Yü)

Ananai-kyô I 258-259.

Anesaki Masaharu I 42, 50, 62, 109,
113, 125, 132, 144, 169, 176, 177,
180, 185, 195, 211, 218, 225.

II 48, 62, 157, 158, 162.

Arai Hakuseki II 34-35.

Architectuur II 81-82.

Ariga Tetsutarô II 248-253, 258, 260,
339.

**Artikelen 17 (zie Jûshichijô no kem-
pô).**

Barth Karl II 125, 141, 149, 150, 151.

Bary WM. De (zie Tsunoda)

Basabe Fernando M. I 236, 250.

II 264, 280, 299, 306, 308, 309, 311,
328, 331, 333, 334.

Bellah Robert N. I 243, 244.

II 42.

Bijbel I 186, 219, 220, 254, 276, 279.

II 124, 164-165, 224-228, 231, 258,
323, 339.

Bloom Alfred I 111, 113, 114.

Bodhisattva I 74, 75, 78, 79, 81, 82,
85, 86, 87, 88, 90, 92, 94, 96, 97,
100, 113, 123, 144, 264, 265, 268.

II 112, 237, 263.

Boeddha I 63, 84, 98, 121, 122, 123,
124, 125, 135.

II 31, 63, 107, 179, 263.

Boeddha-natuur I 131, 132, 282.

II 32, 300, 310, 316.

Boeddhisme

Algemeen I 22, 24, 27, 33, 35, 36,
38, 40, 42, 143, 161-164, 170, 179,
184, 189, 190, 193, 195, 196, 201,
202, 204, 205, 206, 210-216, 221,
244-250, 280, 281, 283-287.

II 28, 31, 36, 38, 45, 62-65, 91, 106,
111, 120, 132, 136, 141, 173, 211,
229, 231, 237, 241, 245, 249, 255,
272, 273, 281-291, 314, 317, 320,
328, 335, 337, 339, 340.

Eerste Japans I 45-75.

Esoterisch I 77, 78, 81, 82, 88, 131.

Hinayâna I 80, 87, 211.

II 112, 281.

Mahâyâna I 49, 76, 77, 80, 88, 104,
118, 211.

II 112, 237, 281.

Bushidô I 103, 171, 172, 173-174.

II 97, 155, 158-159, 180, 292.

Butsudan I 69.

II 78, 87, 285.

Butsudô I 9, 35, 41.

II 195, 322.

- Cabral Francisco II 19-21, 24, 25, 37, 40.
- Camps Arnulf II 37, 185, 227
- Candau Sauveur II 55-57, 72
- Cary Otis II 98, 102, 156, 163
- Catechese II 50 53, 71-74
- Charisma I 27-29, 193, 230, 282
II 225
- Ch'i* I 139, 172
II 296, 298
- Ch'ien tzu wen* I 36, 37, 38
- Christendom I 148, 162, 169, 175, 181, 182, 183, 184, 186, 187, 189, 193, 194, 206, 207, 212, 213, 216-229, 230, 252, 271, 274 281, 285-286
II 111, 132, 136, 305, 306-336, 337, 338, 340, 341
- Christus II 315-317, 318, 321, 323, 324, 335, 338, 339
- Chú* I 182 183, 225, 231
II 298
- Chu Hsi I 138-139, 142, 166, 168, 172
II 294, 295
- Chūkō* I 201
- Conferentie van de drie religies I 213, 221, 226, 232
- Confucianisme
Algemeen I 9, 22, 27, 36-40, 41, 44, 48, 61, 66, 67, 68, 72, 76, 82, 83, 87, 88, 89, 90, 143, 164, 169, 170, 179, 181, 182, 184, 190, 195, 196, 225, 226, 229 234, 238, 250, 280, 281, 283-287
II 28, 31, 33, 38, 45, 69, 116, 117, 132, 135, 136, 141, 173, 180, 211, 249, 255, 272, 273, 290, 291 300, 305, 324, 329, 334, 335, 337, 340
Moraal I 39.
II 135
- Darkyō* I 201, 208, 212, 231.
- Darkyōin* I 212, 216, 231
- Dainichi-kyō* I 83, 85, 86, 87, 93, 94, 98
- Dainichi Nyōrai* (zie *Dainichi kyō*)
- Denominationalisme II 158-161
- Dengyō Daishi (zie Saichō)
- Dochaku-ka* II 238, 259, 263, 324
- Dōgen I 81, 106, 111, 126, 127, 133-138, 195
II 285
- Dōjuku* II 14, 20, 21, 23, 26
- Dodencultus I 12, 34
- Dōgen I 81, 133 138
- Doi Masatoshi II 239-242
- Dood I 32, 33
- Dumoulin Heinrich I 127
II 57 58, 81, 186, 190 193, 194, 216, 221, 338
- Ebina Danjō II 134 136, 163
- Edinburgh II 104, 107, 109, 111
- Eed van de vijf artikelen I 197, 200, 224
- Eisai I 81, 106, 126, 127, 129-133, 135, 136, 195
II 285
- Eliot Charles I 44, 46, 74, 76, 90, 95, 127, 146, 189
II 281
- Emotie II 161 162
- Existentialisme II 196, 256, 330
- Fairbank John K. (zie Reischauer Edwin O.)
- Familisme II 96, 107, 173, 195, 293, 299, 302, 324, 325, 330
- Fernandez Juan I 148, 149
II 13
- Filiale Pieteit I 166, 182-183, 201, 225, 227, 231
II 31, 32, 34, 42, 100, 107, 179, 180, 293, 298
- Five Classics I 38, 39
- Franciscus Xaverius I 148-149, 150, 159, 223
II 10-14, 19, 21, 36-37, 39, 40, 46
- Fuji-gemeenschap (*Fuji-kō*) I 185-186
- Fukan Fabian I 156
II 10, 27 28, 30-32, 38, 294
- Fukko gaku* (zie *Kogaku*)
- Gago Balthazar II 16-17, 19.
- Gedatsu-ka* I 234.

- Germany Charles H II 127, 128, 135,
139, 141, 144, 145, 148, 152
- Giri* II 331-332, 334
- God II 307-315, 317, 318, 339, 340
- Goedertier Joseph M I 37, 73, 78
- Gongen* I 94, 96, 202
- Goningumi* I 165
II 219
- Gössmann Elisabeth I 43
II 12, 19, 20, 21, 23, 40, 43, 71, 91
- Gundert Wilhelm I 16, 21, 49, 72, 128,
162, 170, 184, 204, 205
- Gyôgi Bosatsu I 74, 75
II 280
- Hachimam I 75, 124, 140, 141, 185
II 290
- Ha-Deus* II 30-32, 294
- Haibutsu-kishaku I 202
- Ha-Yaso* II 30
- Ha-Kirishitan* II 32-33
- Hakkô-ichiu* I 234
II 278
- Hammer Raymond I 41, 148, 240, 242,
244, 250
II 7, 38, 90, 227, 284, 303
- Hanare* I 158, 159, 160, 161
- Hayashi Razan I 155, 167
II 10, 30, 298
- Hecken Joseph Van II 29
- Heinrichs Maurus II 186, 194 197,
198 208, 216, 218, 221, 270, 338,
339
- Hiei zan I 78, 79, 81, 82, 92, 96, 101,
104, 105, 106, 109, 110, 111, 119,
121, 124, 129, 132, 133, 134
- Hirata Atsutane I 141, 178, 181 184,
193, 201, 212
II 29, 274, 277, 298
- Hokke-kyô* (Lotus *sûtra*) I 49, 61, 62,
69, 79, 80, 92, 98, 119, 120 125,
126, 263, 264, 266
II 290
- Hokke shû I 119 125, 151, 162, 195,
202
II 126, 139, 287
- Honchi* I 94, 144
- Honchi-surjaku* (doctrine) I 75, 91, 93,
94, 116, 143, 144
II 282, 289
- Hônen I 81, 100, 104, 106-110, 111,
112, 114, 117, 118, 122, 126, 130,
195, 214
II 282
- Hossô I 72, 78, 79, 80, 88, 106, 127,
162
- Hôza* I 264, 266
II 302, 304
- Ichijô Kaneyoshi I 144, 175
II 290, 297
- Ichimai kishômon* I 108
- Iglehart Charles W I 220, 226, 278
II 104, 138, 156, 163
- Immanentie II 108, 135, 139, 140, 187,
195, 197, 204, 230, 267, 314
- Indigenisering II 129, 130, 177, 185,
238, 242 252, 254, 257, 258, 259-
266, 306-307, 314, 324, 328, 335,
339, 340, 341
- Inoue Yôji II 186, 188-190, 213, 221,
338
- Intuitie I 106, 126, 129, 168, 287
II 139, 169, 172, 189, 191, 194, 200,
203, 216, 264, 270 271, 278 279,
286-288, 296 297, 303-304, 309, 311,
312, 313, 320 324, 335
- Itô Jinsai I 170, 172-173
II 293
- Iitôen* I 215-216
II 138, 301
- Izanagi no-kami I 14, 16, 35
- Izanami no-kami I 14, 16, 35
- Japanisering I 283, 286, 287
II 71, 129, 173, 174, 177, 185, 238,
306 307, 337, 340
- Jennes Joseph I 155, 167
II 18, 27, 30
- Jeruzalem II 118, 137, 138, 158
- Jinja* I 205, 206
II 83 89, 121-123
- Jôdo I 65, 97, 98, 99, 100, 101, 106-

- 110, 113-115, 118, 122, 123, 124, 126.
 II 17, 45, 283.
 Jôdo Shin-shû I 111-117, 151, 152, 162, 163, 180, 212.
 II 25-26, 106, 108, 126, 138, 139, 217, 283, 289, 291.
 Jôdo-shû I 106-110, 120, 162.
 Jôjitsu I 72.
 Jûshichijô no kempô I 48, 59, 60, 61, 64, 67.
 II 292, 293, 297.
 Kagawa Toyohiko II 118, 136-138, 163, 164.
 Kaibara Ekken I 167.
 II 296, 298.
Kakure-Kirishitan I 157, 160, 217-218.
 II 290.
Kami I 10-35, 39, 40, 61, 69, 73-75, 79, 82, 90-92, 94, 96, 97, 101, 116, 117, 124, 144, 146, 175, 177, 182-184, 202, 204, 240, 241, 270.
 II 31, 107, 108, 122, 125, 179, 217, 245, 246, 263, 274-275, 289, 310, 313, 316.
Kamidana I 69, 159, 240, 241.
 II 87.
Kami-musubi-no-kami, I 14, 34, 180, 183, 185, 212.
 Kamstra J. H. I 15, 37, 38, 47, 50, 51, 54, 56, 57, 58, 61, 64, 65.
 Kan Enkichi II 143, 244-245.
 Kanamori Tsûrin II 133-134.
 Kaneko Hakuma II 118, 138-139.
Kangaku I 164-175, 190, 193, 231.
Kannagara I 69, 201, 208, 212.
 II 195.
 Catholicisme I 148, 149, 158, 217-219, 275-277.
 II 7-47, 48-92, 185-222, 290, 314, 338-339.
 Katô Genchi I 16, 18, 243.
 II 271.
 Keene Donald (zie Tsunoda)
 Keron I 72, 78, 88, 106, 127, 162.
 II 278.
 Keizerlijk Rescript over de Opvoeding
 I 199, 224-225, 231, 237, 239, 273
 II 69, 123, 180, 295, 298.
Kirishitan I 148, 151, 154, 155, 157, 194.
 II 294.
Kirishitan-tijd I 148-157, 192, 217, 223.
 II 6, 49, 50, 57, 62, 65, 92, 113, 164, 169-170, 337.
 Kishi Augustin Hideshi II 186, 187, 194, 221, 338
 Kishimoto Hideo I 208, 229.
 II 214.
 Kitabatake Chikafusa I 142-144, 175, 176.
 II 270, 286, 293.
 Kitagawa Joseph M. 23, 37, 73, 98, 110, 131, 136, 157, 161, 169, 203, 206, 212, 214, 223, 231, 234, 237, 245, 249, 265, 280.
 II 152, 168.
 Kitamori Kazô II 151, 205, 228-238, 258, 339.
 Kitamura Sayo I 259-263.
 II 302
kô I 156.
 II 45.
 Kôan I 131, 132, 133, 135, 136, 163.
 Kôbô Daishi (zie Kûkai)
Kôdô I 181, 204, 226, 233.
Kogaku I 166, 170-173, 193.
 II 290, 293.
 Kohler Werner I 28, 47, 48, 237, 251, 265.
Kojiki I 9, 13, 14, 15, 16, 17, 30, 58, 179, 180, 181.
 II 233, 277.
Kokugaku I 178, 203
Konkô-kyô I 185, 186-187, 209
 II 301.
Konotabi I 185, 187-188.
 Kôya-san I 84, 101, 104, 105, 151.
 Kraemer Hendrik II 118, 119, 153.

Kūkai I 77, 79, 81, 83-102, 160

II 285, 289

Kumazawa Banzan I 30, 169

II 33

Kurozumī kyō I 185, 186, 209

Kusha I 72

Li I 138, 168, 172

II 296, 298

Libérale theologie II 102-104, 118, 128,

129, 133 141, 152, 172

Liturgie II 74 81

Loyauteit I 166, 173, 175, 176, 225,
227

II 31, 32, 42, 100, 107, 108, 120,
155, 179, 180, 256, 293, 295, 330

Lun-Yu I 36, 37, 38, 68, 172, 173

Magatama I 3, 6, 20, 34

Magie I 41, 56, 65, 70, 85, 86, 90, 96,
100, 117, 128

Maitreya I 47, 53, 56, 64, 74, 97, 98,
105

Mandara I 86, 123, 125, 215, 264, 268,
269

Mappō I 98, 104, 107, 108, 114, 119,
125, 130, 134, 143, 258, 269

II 283

Matsuri I 29-30

II 278

McFarland H Neill I 43, 254

II 304

Meiji restauratie I 147, 164, 177, 184,
193, 195, 201, 204, 223, 229, 234

II 89, 93, 291, 328, 337

Merle Davis J II 116-118

Michalson Carl II 137, 229, 253-257,
258

Misogi-kyō I 185, 186, 209

Mito-gaku (zie Mito-school)

Mito-school I 167, 176-177, 178, 192

II 273, 290

Monotheïsme I 15, 34, 186

II 211, 212, 214, 217, 313

Moraal II 328-335

Motoori Norinaga I 10, 178, 179-181,
201

II 233, 274, 277, 290, 298.

Mukyōkai I 279 280

II 149, 154, 223 228, 255, 258, 339

Muraoka Tsunetsugu I 11, 16, 42, 89,
91, 98, 143

II 297, 298

Myōhō Renge-kyō I 119, 122, 263

Myōtei Mondō II 27 28, 30, 38

Mysterie I 77, 87

II 192, 202, 203, 204, 207, 321, 323

Mystiek I 85, 87

II 135, 139, 191, 221, 338

Nakae Tōju I 169

II 290, 292, 297, 298

Nakamura Hajime I 33, 40, 67, 68,
109, 115, 123, 136, 163

II 268, 269, 278, 285, 287, 295, 296

Namu Amida Butsu I 100, 108, 120,
160

Namu Myōhō Renge-kyō I 119, 122,
124, 215, 260, 268

II 282, 287

Nebreda Alfonso M II 186, 187 188,
194, 209, 221, 315, 338

Nembutsu I 100, 105, 106-109, 112
113, 123, 126, 131, 163

II 191, 286

Neo-confucianisme I 132, 138-140, 142,
147, 166-170, 172, 174, 195

II 294

Nichiren I 81, 104, 106, 110, 111, 119-
125, 126, 130, 136, 140, 195, 207,
214, 215, 260, 268

II 254, 282, 285, 299

Nichiren Shō shū I 125, 267 268, 269,
271

Nichiren-shū (zie Hokke-shū)

Niets II 186, 195, 196, 202, 204, 206,
207, 256-257

Nieuwe Religies I 121, 125, 193, 209-
210, 214, 234, 248, 249, 250 274,
280, 286-287

II 70, 90, 91, 152, 182, 185, 197,
255, 272, 273, 291, 300 305, 315,
317, 320, 329, 335, 337, 340

- Nishongi (Nihonshoki)* I 9, 13, 14, 15, 17, 30, 37, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 55, 56, 58, 61, 62, 63, 64, 179
- Nihon Kirisuto Kyôdan* I 221, 228.
II 124, 160.
- Nihon Tenshû Kôkyô Kyôdan* I 219, 228.
- Non-Ego* I 186, 261.
II 256, 304.
- Norman W.H.H.* II 224, 226, 227, 228.
- Odoru-shûkyô* I 259-263.
II 301, 302, 304.
- Omoto* I 255, 257-258.
- Ono Sokyô* I 247
II 276, 279.
- Orthodoxe Kerk* I 222-223.
- Oyômei-gaku* I 166, 168-170, 193.
II 290, 292.
- Pouliot Vincent-M.* II 186, 194, 221, 338
- Protestantisme* I 219-222, 277-280
II 93-168, 223-258, 314, 339
- Rangaku* I 181, 182, 191, 229
- Reinigingsliturgie* I 18, 26, 30, 146, 208, 209.
II 108, 328
- Reischauer A.K.* II 111-116.
- Reischauer Edwin O* I 38, 39, 164-165, 168, 180, 227
II 296
- Reryû-kai* I 215, 263-264, 269.
II 301.
- Religieuze Gronddimensies* I 283, 286-287.
II 60, 70, 91, 180, 183, 187, 208, 213, 244, 247, 253, 254, 259, 263, 264, 266-272, 280-281, 291, 306-307, 312, 315, 320, 323, 327, 328, 334, 335, 337, 340
- Religieuze Grondlaag* I 283, 286-287
II 5, 60, 89, 173, 179, 250, 263, 337, 338, 340, 341.
- Rinzai-shû* I 129-133, 134, 162, 163, 193
- Russbô Kôsei-kai* I 215, 263, 264-267, 271.
II 217, 301, 302
- Ritsu* I 72, 105, 106, 122, 127, 162.
- Rzepkowski Horst* II 186-187, 216, 221, 338.
- Saichô* I 77, 78-102, 119, 121, 127, 160.
II 285, 289.
- Saisei-tschû* I 201, 236, 238, 241, 281
II 278
- Sâkyamuni (zie Boeddha)*
- Samurai* I 103, 109, 128, 131, 132, 135, 164, 167, 168, 173-174, 190-191, 199, 220, 222, 223, 230
II 96-97, 116, 118, 154-155, 162, 292, 294.
- Sanron* I 71, 78, 88, 106.
- Schaamtecultuur* II 267, 332-334.
- Schuldcultuur* II 267, 332-334
- Seichô no Ie* I 254-257, 258.
- Shingon* I 83-88, 103, 105, 106, 118, 120, 122, 123, 128, 131, 134, 141, 145, 151, 162, 195.
II 13, 282.
- Shinran* I 81, 100, 104, 106, 111-119, 126, 130, 195, 214, 215.
II 282, 289.
- Shintô* I 43, 48, 52, 55, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 81, 82, 84, 88, 89, 90, 95, 97, 102, 138-146, 169, 175-184, 193, 195, 200, 201-210, 216, 221, 224, 240-244, 271, 280, 281, 283-287
II 28, 38, 45, 91, 106, 120, 132, 136, 237, 245, 249, 255, 272, 273-281, 290, 310, 314, 316, 320, 322, 328, 335, 337, 340
- Cultus* I 23, 69, 70, 84, 95.
- Fukko* I 179, 184
II 274
- Hokke* I 124, 202.
II 290.
- Moraal* I 30, 31, 32.
II 276, 277

- Ryôbu* I 76, 86, 88, 90, 93, 117, 140, 146, 253.
 II 282, 289, 305.
Sannô-ichijitsu I 76, 79, 82, 90, 92, 93.
 II 282, 289.
 Sectarische I 205, 207-209.
 II 122.
 Staats I 205-207, 223, 226, 231, 237, 240, 242, 281.
 II 83, 84, 119, 120-124, 141, 144, 149, 179, 181, 274, 296.
Suika I 168, 177-178.
 II 298.
 Theologie I 30, 31, 141, 146, 241.
 Vroege I 9-35, 40, 52-56, 64, 66, 68, 89, 91, 184.
Yui-Itsu I 144-146.
 II 274, 290.
Shôtoku Taishi I 47-50, 54-65, 67, 70, 71, 75, 77, 82, 145, 195, 214.
 II 205 231, 288.
Shushi-gaku I 166, 167-168, 170, 171, 176, 181, 193.
 II 293.
 Sjamanisme I 27, 28, 35, 41, 54, 63, 73, 75, 185, 189, 261, 263, 266.
 II 280.
Sôka Gakkai I 125, 263, 267-272, 273.
 II 254, 265, 301, 303, 326.
Sôtô-shû I 133-138, 162, 163, 193.
 Spae Joseph J. I 39, 48, 171.
 II 58-59, 69, 186, 198, 208-218, 219, 221, 240, 266, 272, 280, 299, 322, 333, 339.
Suijaku I 94, 144.
 II 316.
Suiko I 47, 48, 54, 57, 59, 61-64, 75, 195.
Taika no Kaishin I 60-69.
 II 294.
 Takakura Tokutarô II 141-143.
 Taka-mimusubi-no-kami I 14, 17, 34, 180, 183, 185, 212.
 Takamori Saigô I 169-170, 198, 199.
 Tambaran II 118, 119, 120.
 Taoïsme I 9, 40-42, 66, 69, 70, 73, 76, 83, 87, 88, 90, 126, 139, 141, 179, 182, 184, 284.
 II 28, 211, 305.
 Tendai I 65, 78-82, 103, 104, 106, 118, 119, 121, 123, 124, 127, 128, 129-134, 141, 145, 151, 152, 162, 195, 211.
 II 195, 282.
Tenri-kyô I 185, 188-189, 209, 257, 270.
 II 301, 302, 304.
 Thomsen Harry I 249, 252, 255, 256, 262, 265, 268.
 II 304, 305.
 Tokugawa-tijd I 108, 138, 146, 147-194, 195, 196, 197, 202, 203, 211, 224, 234.
 II 116.
Tonarigumi II 218-221, 339.
 Transcendentie II 187, 195, 197, 204, 267.
 Tsunoda Ryusaku I 134, 145, 150, 171, 182, 183, 197.
 Uchimura Kanzô I 225, 279.
 II 223-228, 238, 246, 254, 258, 339.
 Valignano Alessandro I 151.
 II 21-27, 37, 40, 41.
 Vaticanum II I 249, 267.
 II 59, 89, 199, 260, 261, 323.
 Voorouderverering I 12, 27, 28, 34, 35, 54, 68, 215, 260, 261, 263-264, 274.
 II 100, 108, 280, 293, 302.
 Wang Yang-ming I 166, 168, 170.
 Wani I 36-38.
 Watarai I 141, 175.
 Westers Paradijs I 107, 118.
 II 112, 115.
Yamabushi I 73-77, 90, 96, 106, 184, 185, 202, 208-209.
 Yamato I 6, 12, 13, 18-24, 27, 35, 36, 46, 50, 96.
 Yasukuni-schrijn I 204, 226, 242.

II 82, 88-89, 124, 182, 254, 326

Yokoi Tokio II 133-134

Yoshida Kanetomo I 144-146, 175

II 274, 290

Zazen I 132, 135-136, 163

II 191, 283

Zen I 78, 81, 103, 122, 126-138, 163-

164, 168, 173, 174, 193, 195, 216

II 16, 45, 57-58, 126, 138, 139, 187,

191-195, 197, 211, 221, 287, 322,

338

Zonde I 26

II 108, 140, 267, 328-329

Zonnegodin (zie Amaterasu)

Zuivere Land (zie Jôdo)

EERSTE BOEKDEEL

Voorwoord	IX
-----------	----

Inleiding	XI
-----------	----

Eerste deel :

DE HOUDING VAN JAPAN TEN OPZICHTE VAN DE ANDERE GODSDIENSTEN IN DE LOOP VAN DE GE- SCHIEDENIS

Inleiding : De oorsprong van het Japanse volk en zijn cultuur	3
---	---

Hoofdstuk 1 :

<i>De vroege Shintô en het eerste contact met het Confucianisme en het Taoïsme — 522</i>	9
--	---

I. De vroege Shintô	9
---------------------	---

1. De elementen van de vroege Shintô	10
--------------------------------------	----

2. De Shintô-mythologie	13
-------------------------	----

3. De groei van Yamato	21
------------------------	----

4. De vroege Shintô-cultus	23
----------------------------	----

5. Charismatische gaven	27
-------------------------	----

6. Feesten	29
------------	----

7. Armoede van de vroege Shintô	30
---------------------------------	----

8. Vroege Shintô en niet-japanse religieuze elementen	33
---	----

II. Het eerste contact met het Confucianisme en het Taoïsme	36
---	----

1. Het Confucianisme	36
----------------------	----

2. Het Taoïsme	40
----------------	----

Hoofdstuk 2

<i>De eerste ontmoeting tussen Shintô en Boeddhisme 522-784</i>	43
---	----

1. Traditionele visie op het eerste Japans Boeddhisme	45
2. Gecorrigeerde visie op het eerste Japans Boeddhisme	50
3. Multireligieuze politiek van overheidswege	66
4. Het kloosterboeddhisme	70
5. Het volksboeddhisme van de Nara-tijd	72

Hoofdstuk 3 :

<i>Tendai en Shingon - religie in de Heian-tijd 794-1185</i>	76
--	----

1. Saichô (Dengyô Daishi) en de Tendai-secte	78
2. Kûkai (Kôbô Daishi) en de Shingon-secte	83
3. Het ineengroeien van Shintô en Boeddhisme	88
4. De opkomst van het Amidisme	97

Hoofdstuk 4 :

<i>Middeleeuws Japan - popularisatie van het Boeddhisme 13e-16e eeuw</i>	103
--	-----

1. Hernieuwingspogingen van het oude Boeddhisme	104
2. Hônen en de Jôdo-secte	106
3. Shinran en de Jôdo Shin-secte	111
4. Nichiren en de Hokke-secte	119
5. De Zen	126
6. Ontwakende speculatieve zelfbeziinning van de Shintô	138

Hoofdstuk 5 :

<i>Overzicht van het Confucianisme en heropleving van de Shintô - religie in de Tokugawa-tijd 17e-19e eeuw</i>	147
--	-----

1. De nieuwe indringer : de <i>Kirishitan</i>	148
2. Uitholling van het Boeddhisme	161
3. De <i>Kangaku</i>	164

4. Herleving van de Shintô	175
5. Het volksgeloof	184
6. De val van het <i>shôgunaat</i>	189
Hoofdstuk 6 :	
<i>Restauratie en renovatie 1868-1945</i>	195
1. Scheiding van Shintô en Boeddhisme - Shintô, nationale religie	201
2. Reactie van het Boeddhisme	210
3. Ups en downs van het Christendom	216
4. Confucianisme : ethische grondslag van de nieuwe staat	229
Hoofdstuk 7 :	
<i>Naoorlogse religieuze evolutie</i>	236
1. Afschaffing van de staatshintô	240
2. Verzwakt Boeddhisme	244
3. Groei van de Nieuwe Religies	250
4. Vrijheid voor het Christendom	274
Conclusie : Het buigzaam religieus Japan	283

TWEEDE BOEKDEEL

Tweede deel :

HET CHRISTENDOM IN ZIJN VERHOUDING TOT DE
JAPANESE GODSDIENSTEN : EEN DILEMMA

Inleiding : Een Japans Christendom ?

Hoofdstuk 1 :

<i>Van Franciscus Xaverius tot de Meiji-restauratie 1549-1868</i>	7
I. De houding van enkele markante christelijke figuren	10
1. Franciscus Xaverius	10
2. Cosme de Torres	14
3. Balthazar Gago	16
4. Melchior Nunes Barreto	17
5. Francisco Cabral	19
6. Alessandro Valignano	21
7. Fabian Fukan	27
II. De reactie van de niet-christelijke Japanners	29
1. Het dispuut van Fabian Fukan met Hayashi Razan en Hai-Yaso	30
2. Ha-Deus	30
3. Taiji Jashû-ron en Ha-Kirishitan	32
4. Kengiroku	33
5. Daigaku Wakumon	33
6. Seiyô Kibun	34
7. Samidare-shô	35
8. Kirishitan Shûmon Raichô Jikki	35
III. Het Kerkbeeld	36
1. Negatieve aspecten	36
2. Positieve aspecten	45

Hoofdstuk 2 :

<i>De Katholieke Kerk - groeiende openheid vanaf 1868</i>	48
I. De buitenlandse missionarissen : geleidelijke overgang van een negatieve naar een meer positieve houding ten aanzien van de religieuze eigenheid van Japan	50
II. De katholieke Japanners : schoorvoetend volgen van de buitenlandse missionarissen	61
1. De reactie van de niet-christelijke Japanners	61
2. De katholieke Japanners	62

III. Het Kerkbeeld	68
1. Vrij exacte weergave van de Kerk in het Westen	68
2. Onvoldoende aanpassing op catechetisch gebied	71
3. Onvoldoende aanpassing op liturgisch gebied	74
4. Onvoldoende aanpassing op architectonisch gebied	81
5. Onvoldoende aanpassing aan de gewoonten van de niet-christelijke Japanners	82
6. Een niet-japanse Kerk	89
Hoofdstuk 3 :	
<i>Honderd jaar Protestantisme in Japan</i>	93
I. De buitenlandse zendelingen : van een sterk negatieve beoordeling van de Japanse godsdiensten naar de bewustwording van de noodzaak tot een grotere openheid	94
II. De protestantse Japanners : overheersing van de westerse theologie	129
1. De reactie van de niet-christelijke Japanners	130
2. De eerste bekeerlingen	131
3. Liberale accenten	133
4. Een overgangsfiguur : Takakura Tokutarô	141
5. De intrede van de dialectische theologie	143
6. De theologie onder staatsdruk	144
7. De naoorlogse theologische richting	149
III. Het Kerkbeeld	153
1. Westerse kaders	154
2. Vroege tekens van nationalisme en vroege vraag naar onafhankelijkheid en self-supporting	154
3. Denominationalisme	158
4. Emotioneel, piëtistisch en ethisch karakter	161
5. Activiteit buiten de strikt kerkelijke kaders	163
6. Concentratie in de betere lagen van de stadsbevolking	163
7. Bijbelvertaling	164
8. Westerse liturgie	165
9. Opkomende vraag naar een Japans Christendom	166
Conclusie : Het vreemde Christendom	169

Derde deel :

NAAR DE OVERSTIJGING VAN HET DILEMMA

Inleiding : Sacraal of profaan Japan ? 177

Hoofdstuk 1 :

Overstijging van het dilemma van katholieke zijde ? 185

I. Partiële benaderingen 186

II. Meer globale benaderingen 198

III. Een eigen vorm van Kerk-zijn : de tonarigumi ? 218

Hoofdstuk 2 :

Overstijging van het dilemma van protestantse zijde ? 223

I. Een voorloper : Uchimura Kanzô en de *Mukyôkai* 223

II. Een theologie met echt Japanse accenten : Kitamori Kazô en de "Theologie van de Smart van God" 228

III. Recente benaderingen 238

Hoofdstuk 3 :

Richtingwijzers voor de overstijging van het dilemma 259

I. Indigenisering van het Christendom in Japan 259

II. De Japanse religieuze gronddimensies 266

1. Kosmische oriëntatie - het Absolute verankerd binnen deze fenomenale wereld 266

2. Tendens om zich te groeperen rondom een gelimiteerde sociale kern 268

3. Moeilijkheden om abstract en zuiver rationeel te denken - neiging tot intuïtie en emotie 270

4. Neiging tot tolerantie en combinatie op religieus gebied 271

III. Het inhaken van de Japanse godsdiensten en ideologieën op deze gronddimensies	272
1. De Shintō	273
2. Het Boeddhisme	281
3. Het Confucianisme	291
4. De Nieuwe Religies	300
IV. Topics voor theologische concentratie	306
1. God	307
2. Christus	315
3. Het Christendom en de mens in de wereld	317
4. Het vermijden van een te rationele benadering van Japan	320
5. Het Christendom en de Japanse natie	324
6. Het Christendom en de Japanse moraal	328
Conclusie : Naar de overstijging van het dilemma door de indigenisering van het Christendom in Japan	337
Samenvatting	342
Summary	356
Bibliografie	369
Transcriptiesysteem	386
Register	387

Opus, quod inscribitur "Japan en het Christendom" auctore E. Piryns, ex auctoritate Excellentissimi et Reverendissimi Episcopi Buscoducensis et legum academicarum praescripto recognitum, quum fidei aut bonis moribus contrarium nihil continere visum fuerit, imprimi potest.

25-5-1971

Theologiae Facultatis Decanus
Dr. B. M. F. van Iersel

